F. W. J. SCHELLING

Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor

HUMANITAS

Filozofie

Colecția φ

Coordonată de
SORIN VIERU

M A R I L E
CĂRȚI MICI
ALE GÎNDIRII
UNIVERSALE

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING s-a născut la 27 ianuarie 1775 la Leonberg, lîngă Stuttgart. Între 1790 și 1795 a studiat la celebra *Tübinger Stift (Fundația tübingeneză)* unde Hölderlin și Hegel i-au fost colegi de cameră. Între 1795 și 1798 a fost profesor particular la Stuttgart și Leipzig. Apoi, sprijinit de Goethe, a început o răsunătoare și controversată carieră universitară. A predat filozofia la Jena (1798–1803), Würzburg (1803–1806), München (1806–1820), Erlangen (1820–1827), din nou München (1827–1841), Berlin (1841–1846). A murit la 20 august 1854 la Bad Ragaz, în Elveția.

OPERELE PRINCIPALE: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (Despre posibilitatea unei forme a filozofiei în genere)*, 1794; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (Despre Eu ca principiu al filozofiei sau despre necondiționat în cunoașterea umană)*, 1795; *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (Scrisori filozofice despre dogmatism și criticism)*, 1795; *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (Dizertații pentru lămurirea idealismului din Doctrina științei)*, 1797; *Ideen zu einer Philosophie der Natur (Idei pentru o filozofie a naturii)*, 1797; *Von der Weltseele (Despre sufletul universal)*, 1798; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (O primă schiță a unui sistem al filozofiei naturii)*, 1799; *System des transzendentalen Idealismus (Sistemul idealismului transcendental)*, 1800; *Darstellung meines Systems der Philosophie (Expunerea sistemului meu filozofic)*, 1801; *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge (Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor)*, 1802; *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Prelegeri despre metoda studiului academic)*, 1803; *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (Expunerea adevăratei relații dintre filozofia naturii și doctrina fichteană îmbunătățită)*, 1806; *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (Despre relația artelor plastice cu natura)*, 1807; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Cercetări filozofice despre esența libertății umane)*, 1809.

Au apărut postum (1856–1861) în ediția în 14 volume îngrijită de K.F.A. Schelling: *Philosophie der Kunst (Filozofia artei)*, *Philosophie der Mythologie (Filozofia mitologiei)*, *Philosophie der Offenbarung (Filozofia revelației)*.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Bruno
sau
despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor

Traducere,
cuvînt introductiv și note de
VASILE MUSCĂ

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Traducerea s-a efectuat în cadrul programului Fundației Soros, iar pentru elaborarea ei traducătorul a beneficiat în 1994 de o bursă a acesteia.

F.W.J. SCHELLING,
BRUNO ODER ÜBER DAS GÖTTLICHE UND NATÜRLICHE PRINZIP DER DINGE. Ein Gespräch
în
Schellings Werke, vol. III,
Münchner Jubiläumsdruck, C.H. Beck und R. Oldenbourg,
München, 1927.

© HUMANITAS, 1995, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973–28–0592–7

Notă asupra ediției

Carissimae uxori
V. M.

Prezenta traducere a dialogului lui Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802) s-a făcut după ediția *Schellings Werke* (Münchner Jubiläumsdruck), C.H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927, în care dialogul tradus și publicat aici se află în volumul al treilea, *Dritter Hauptband, Schriften zur Identitätsphilosophie* (1801–1806), la paginile 109–228, ce reproduc ediția a doua, nemodificată, din 1842, a acestei lucrări. Trimiterile din studiul introductiv precum și din notele care însoțesc, la urmă, traducerea folosesc aceeași ediție a operelor lui Schelling.

Notele de la sfîrșitul traducerii sînt de trei feluri:

— notele lui Schelling însuși (*Însemnările lui Schelling*, pp. 171 ș. urm.), numerotate de la * la ******, în cazul cărora, pentru a le putea deosebi de celelalte note, primele cuvinte ale trimiterii sînt subliniate. Ele vin imediat după lucrarea lui Schelling, indicîndu-se și pagina din traducere unde se află textul la care se face referire;

— note la notele lui Schelling, aparținînd traducătorului, însemnate cu a), b), c) și numite *Observații la însemnările lui Schelling*, pp. 175 ș. urm.;

— notele traducătorului, numerotate de la 1 la 30 (pp. 181 ș. urm.).

TRADUCĂTORUL

SCHELLING ŞI DIALOGUL SĂU *BRUNO*...

F.W.J. Schelling (1775–1854) prezintă cazul rar al unui filozof a cărui concepție se sprijină pe o permanentă evoluție a gîndirii sale, care prin revizuiri și corectări scoate incontinuu la suprafață mereu alte formule ideatice, fiind în acest sens comparabil, printre precursorii săi, poate doar cu anticul Platon. Opera sa este o adevărată „odisee a conștiinței", cum potrivit avea s-o numească Vl. Jankelevitch[1] — după o sugestie culeasă din Schelling însuși —, ce traversează mai multe momente succesive, apreciate de istoricii filozofiei ca fiind cînd trei, cînd patru sau chiar cinci (cum face, de exemplu, W. Windelband[2]). Ține de specificul evoluției filozofice a lui Schelling ca, astfel fragmentat în desfășurarea sa în mai multe momente, întreg cursul acestui drum filozofic să nu poată fi prins într-o singură operă atotcuprinzătoare, care să ne dea expresia integrală și definitivă a concepției sale.

Un asemenea mod specific al evoluției sale filozofice determină la Schelling atît modul, cît și ritmul creației. O cezură în cursul acestei evoluții filozofice este așezată în jurul anului 1801, cînd începe o nouă perioadă creatoare, cea numită a filozofiei identității

care, oarecum în opoziție cu prima, se petrece aproape în exclusivitate în singurătatea liniștită a unei izolări ce îl rupe de realitatea vie a epocii, cînd Schelling se împarte între prelegerile sale universitare, întrerupte de perioade de inactivitate și de publicarea unor opere, unele cu un caracter mai degrabă ocazional. Pînă atunci însă a traversat momentele unei evoluții filozofice care, deși relativ scurtă în timp, este deosebit de încărcată în conținutul ei: după un prim moment de ezitare fichteeană urmează un altul de elaborare a unei filozofii a naturii care se va întregi cu o filozofie a conștiinței ce va duce la filozofia numită a identității. Prin retragerea forțată de la catedră a lui Fichte, Schelling ajunge în 1798, la numai 23 de ani, succesorul acestuia la Universitatea din Jena devenită, între timp, o adevărată capitală a spiritualității germane de atunci.[3] Cît privește Universitatea care constituie mîndria orașului și punctul de atracție ce a făcut temporar din Jena o capitală a culturii germane, W. Dilthey îi dă o entuziastă prezentare: „Sub conducerea principilor liberali și a lui Goethe, Universitatea din Jena a ajuns în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, prin libertatea spirituală care domnea aici, pe primul loc între Universitățile germane. Încă o dată s-a arătat cît contează pentru viața noastră universitară germană micile orașe care nu sînt legate de interesele politicii externe sau de sistemul militar. Aici Schiller a predat estetică și istorie. Castelul din Jena a fost pentru Goethe ca o a doua patrie și Wilhelm von Humboldt venea adesea în orășel la Schiller. Reinhold, Fichte, Schelling au exercitat aici o activitate didactică, așa cum nu s-a mai desfășurat niciodată după aceasta în vreun alt loc.

Romanticii s-au întîlnit de preferință pentru un timp aici. Din micul oraș universitar a iradiat o influență însuflețitoare și eliberatoare care și-a tras originea din legătura literaturii cu știința exactă, părînd să învioreze orice creație."[4]

Dialogul *Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor*, apărut în 1802, aparține așa-numitei filozofii a identității, inaugurată cu un an înainte, în 1801, cu *Expunerea sistemului meu filozofic (Danstellung meines Systems der Philosophie)*. El trebuie înțeles și apreciat prin prisma acestui ritm interior care caracterizează evoluția filozofică a lui Schelling: dialogul apare în punctul de mijloc al dezvoltării sale filozofice care coincide, totodată, și cu culmea acestei evoluții. La o privire de ansamblu rezultatul filozofic cel mai de seamă al acestei evoluții, mai ales către perioada sa de început, este o autoclarificare ce va determina nu numai autonomia sa ca gînditor față de Fichte, ci și angajarea în propria sa întreprindere filozofică. În acest proces de clarificare cu sine, Schelling va primi ajutorul fostului său coleg de studenție de la Tübingen, Hegel — sosit la Jena ceva mai tîrziu, în 1801 — care, mai ales prin lucrarea sa *Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și cel al lui Schelling (Differenz des Fichte'schen, und Schelling'schen Systems der Philosophie)*, va contribui eficient la conștientizarea sarcinii sale filozofice proprii. Desigur, nu trebuie să cădem în păcatul exagerării influenței lui Hegel asupra lui Schelling; ea poate fi într-o bună măsură și efectul unei proiecții retrospective și, în orice caz, relația intelectuală dintre cei doi la Jena rămîne încă o pată neelucidată pe harta idealismului clasic german. Oricum,

prin lucrarea sa, Hegel i-a pus lui Schelling în față într-o lumină clară dezacordul său fundamental, insurmontabil, cu doctrina lui Fichte. „Pînă acum, cu toată identitatea interioară a lor, am opus cele două științe una celeilalte; în una dintre ele Absolutul este ceva subiectiv, în forma cunoașterii; în cealaltă Absolutul este ceva obiectiv, în forma ființei. Ființa și cunoașterea devin astfel factori de natură ideală sau forme, încît acești factori sînt opuși unul celuilalt; în amîndouă științele sînt ambii factori, dar în una din științe cunoașterea este materia, iar ființa e forma; în cealaltă, ființa este materia și cunoașterea forma."[5] Urmînd îndemnul propriei sale filozofii, în această evoluție Schelling se află în momentul crucial al unei lămuriri decisive cu Fichte.

Cum a arătat R. Kroner, acest dialog, construit de Schelling cu cea mai înaltă artă, este alcătuit din trei părți importante: prima, începînd cu marele discurs al lui Bruno, tratează o problematică metafizică generală, a doua se referă la teme de filozofie a naturii, iar a treia are un caracter transcendental filozofic. Aceste părți sînt încadrate de o introducere, un dialog între Anselmo și Alexander pe tema strînsei înrudiri dintre filozofie și poezie, și un final, o tetralogie în care se găsește o expunere a principalelor forme istorice ale filozofiei și reconcilierea lor în formula atotcuprinzătoare a idealismului absolut.[6] Ca personaje sînt aduși în scenă Bruno, protagonistul întregii discuții, sub numele căruia se ascunde Schelling însuși, apoi Anselmo, Lucian, Alexander. În acest dialog imaginar, Lucian (Fichte) se arată mai receptiv față de Bruno (Schelling) decît a fost în realitate Fichte în raport cu Schelling. Celelalte două personaje sînt mai puțin con-

turate: Alexander se apropie de pozițiile acelui materialism care nu și-a pierdut capacitatea de dezvoltare, viața (filozofia renascentistă a naturii de inspirație platoniciană în opoziție cu materialismul mecanicist), pe cînd concepțiile lui Anselmo privind „doctrina lumii intelectuale" au afinități cu filozofia lui Leibniz. Al cincilea participant la dialog, Polyhymnio, nici măcar nu ajunge la cuvînt; el ar fi urmat să intervină în cealaltă parte a dialogului, rămasă nescrisă. Lucrarea se remarcă prin caracterul ei literar; în ea „nu se mai găsesc raționamente dificile ca în operele precedente, ci o expunere dialogată, adesea poetică și de o frumoasă elocvență."[7] Tema generală, ce constituie fundalul pe care se proiectează întreaga desfășurare a discuției, este raportul dintre adevăr și frumos; ea va reveni pe tot parcursul dialogului, fie instalîndu-se în prim-plan, fie urmărindu-l dintr-un unghi mai îndepărtat.

*

Un prim strat istoric din care se degajă influențele sub acțiunea cărora s-a născut concepția din *Bruno*... îl constituie platonismul. Dialogul este presărat cu numeroase aluzii platoniciene mai ales la *Timeu*, care l-a preocupat intens pe Schelling încă din 1794. De altfel, de aici se inspiră Schelling în distincția pe care o face între principiul natural și principiul divin al lucrurilor. După cum Spinoza al lui Schelling nu este nici cel autentic și nici cel al Iluminismului, ci unul de factură romantică, la fel și Platon este acela al romanticilor, în primul rînd al lui Schleiermacher și al lui Fr. Schlegel. Influența lui Platon nu este numai una de natură formală, ce privește doar opțiunea în favoarea

dialogului ca modalitate de expresie filozofică, ci ea se exercită mai ales pe linie de conținut, Schelling asimilînd pentru nevoile propriei sale construcții teoretice corpul central al platonismului, teoria ideilor. Rațiunile de conținut sînt cele hotărîtoare; gîndirea germană a epocii se află într-un moment ce poate fi caracterizat ca unul de asimilare și prelucrare pe un plan vast a rezultatelor obținute pînă atunci prin efortul de cunoaștere al gîndirii omenești și în acest proces preferințele lui Schelling, la fel ca și cele ale prietenului și colegului său de la Tübingen, Hegel, merg cu predilecție către Antichitatea greacă, din care li se impune, cu deosebire, Platon[8]. Dar platonismul nu este văzut nici de unul și nici de celălalt în înțelesul său autentic, originar și pur: Schelling, la fel ca și Hegel, are în față imaginea unui Platon așa cum a ieșit aceasta din filtrele deformatoare succesive ale neopitagoreismului și neoplatonismului în Antichitate, ale augustinismului medieval și, în sfîrșit, ale umanismului renascentist. Ca atare, amîndoi se arată înclinați să vadă în Ideile platoniciene mai degrabă niște gînduri ale divinității decît esențe suprasensibile ale lucrurilor. Ideea platoniciană se transformă în mîinile lui Schelling în formula intuitivă ce desemnează principiul abstract al identității dintre concept și existență. „Ideea nu este, cum e categoria lui Kant sau chiar cum e ideea sa transcendentală a rațiunii, determinată de către subiect sau o formă a activității sale, ci ea apare nemijlocit, ca o expresie a Absolutului, indiferent față de opoziția dintre subiect și obiect..."[9] Predispoziția romantică cu care Schelling se apropie de platonism se vădește în împrejurarea că printr-o alchimie spirituală tipică ideea este asimilată

cu un univers, în sensul în care, de pildă, organismul sau opera de artă sînt manifestări ale acestuia; dar, pe cînd acestea din urmă sînt creații, stau în relație cu timpul, ideea se află deasupra oricărei raportări la timp, este eternă. Ca o concluzie însă, cum apreciază E. Bréhier, „platonismul său rămîne unul pur literar; este un platonism contemplativ și mistic, nu un platonism științific."[10]

O verigă intermediară, ce se interpune între Platon și Schelling, este mișcarea naturalistă a Renașterii, de o inspirație filozofică destul de confuză, care amestecă în platonismul autentic elemente de proveniență neoplatonică și neopitagoreică. Fără serviciile de mijlocitor împlinite de naturalismul platonizant al Renașterii, abia dacă s-ar putea explica cum de Schelling a putut adopta cu atîta ușurință teoria ideilor în a sa filozofie a naturii. În acest context al filozofiei renascentiste a naturii, pe scena gîndirii lui Schelling este adus Giordano Bruno și, o dată cu acesta, în modul cel mai firesc, și motivul panteist. Iar legat cu panteismul, în atenția gîndirii lui Schelling intră și Spinoza. De fapt, prin motivul panteist influența lui Bruno și a lui Spinoza asupra lui Schelling se exercită sub forma unui curent spiritual ce va dobîndi un rol hotărîtor în gîndirea germană a secolului al XVIII-lea.[11] Desigur, panteismul împînzește cu tendințele sale concepția despre lume a Iluminismului german legat de numele lui Spinoza și, în acest sens, chiar Schelling se îndreaptă mai întîi, în mod firesc, către doctrina autorului celebrei *Etici*. În trezirea interesului lui Schelling pentru Spinoza un efect deosebit l-a avut Jacobi prin lucrarea sa *Despre doctrina lui Spinoza în scrisori către*

domnul Moses Mendelssohn (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn), apărută în prima sa ediție în 1785 și apoi imediat într-o a doua în 1789 la Breslau. Ea a constituit una din cauzele așa-numitului „Pantheismusstreit" care a antrenat în disputa sa tot ce avea mai de seamă spiritualitatea germană a acelei vremi: pe Goethe și Kant, pe Herder, Schelling, Schleiermacher și pe încă numeroși alții. Această lucrare care, cum observă A. Rivaud, i-a redeschis gustul pentru reveria mitologică și i-a sugerat dialogul *Bruno...*[12] îl îndreaptă pe Schelling și către Bruno, căci Jacobi dă extrase amănunțite și din dialogul acestuia, *Despre cauză, principiu și unitate (Della causa, principio ed uno)* — 1584. Este foarte probabil ca Schelling să nu-l fi citit pe Bruno în original, ci să-l fi cunoscut numai din extrasele publicate de Jacobi în cartea sa, dintre care, la rîndul său, alege pentru notele finale ale propriului dialog *Bruno...* numai acele pasaje din lucrarea filozofului italian care corespund propriilor sale idei. Deci, numai pe această cale mijlocită se poate măsura și intensitatea influenței pe care Bruno a avut-o în formarea filozofiei identității a lui Schelling. Filozofia identității a lui Schelling nu s-a format sub influența directă a lui Bruno, dar, datorită acesteia, Schelling și-a dat seama de valoarea specifică a filozofiei lui Bruno într-o asemenea măsură, încît din concepția susținută în dialogul acestuia, *Despre cauză, principiu și unitate*, a împrumutat tot ceea ce a simțit că se potrivește sau se înrudește cu propria viziune, idei dar și formule și expresii în haina cărora și-a îmbrăcat propriile gînduri. În felul acesta, drumul lui Schelling înapoi către Bruno a trebuit să treacă cu necesitate prin momentul Spinoza.

În lunga tradiție Spinoza, ce s-a consolidat în cultura germană începînd încă cu primul val al Iluminismului, V. Delbos vorbește și de un „Spinoza romantic"[13]. O expresie a acestui Spinoza romantic o întîlnim în *Discuție despre poezie (Rede über Poesie)* a lui Fr. Schlegel. „Într-adevăr, abia dacă înțeleg — scrie aici Schlegel — cum poate fi cineva poet fără a-l prețui pe Spinoza, fără a-l iubi și fără a deveni întru totul adeptul său. Propria noastră fantezie este destul de bogată în invenții de detaliu; pentru a o stimula, a o incita la activitate și a o hrăni, nimic nu e mai adecvat decît poemele altor artiști. La Spinoza însă, găsiți începutul și sfîrșitul oricărei fantezii, terenul și temelia generală pe care se sprijină detaliul nostru; și tocmai această separare a primordialului, a eternului fanteziei de orice caracteristică individuală și specială trebuie să vă pară cît se poate de binevenită. Sesizați prilejul și priviți într-acolo! Vi se oferă o priveliște în adîncime a celui mai intim atelier al poeziei. Sentimentul lui Spinoza este, și el, tot în genul fanteziei sale: nu excitabilitate pentru un lucru sau altul, nici pasiune care crește și apoi scade iarăși, ci un parfum limpede care plutește indivizibil-vizibil pe deasupra întregului, pretutindeni eterna nostalgie găsește un ecou din adîncurile operei simple, care respiră cu măreție tăcută spiritul iubirii inițiale."[14] De la un Spinoza văzut de Iluminism prin prisma idealului de gîndire matematizant propriu lui Wolff, romantismul ajunge la un Spinoza în care rigidul schelet matematic al gîndirii este topit de efluviile sentimentului și fanteziei unei gîndiri de tip poetic, romantic.

Se pare că și Schelling este sedus, mai întîi de aspectul exterior, de formă, al concepției lui Spinoza

pe care îl ia ca model pentru propria gîndire, mai cu seamă pentru modelul de înlănțuire riguros geometrică a raționamentelor din etica sa. De altfel, încă din *Expunerea sistemului meu filozofic* și apoi într-o măsură crescîndă și în alte lucrări care urmează acesteia, Schelling adoptă un stil de expresie care îi este propriu lui Spinoza. Cît privește relația lui Schelling cu Spinoza, apreciată din punctul de vedere interior, al conținutului gîndirii lor, ea se bazează mai degrabă pe o răstălmăcire de către Schelling a concepției lui Spinoza. „Întreaga interpretare a lui Schelling se sprijină pe o eroare centrală: aceea de a fi făcut din distincția dintre cele două atribute, întinderea și gîndirea, o opoziție și apoi de a fi asimilat această opoziție cu marea opoziție subiect-obiect, ideal-real, universal-particular, cunoaștere-existență, provenită din filozofia critică, scopul lui Schelling fiind tocmai acela de a face ca ea să dispară. Cum Dumnezeul lui Spinoza este unitatea din care derivă atributele, Schelling este adus la confundarea acesteia din urmă cu propria sa unitate absolută."[15] Motivul acestei răstălmăciri rezidă, desigur, și în împrejurarea că Schelling lucrează cu o idee trunchiată a concepției lui Spinoza, redusă la primele părți din *Etica* și la cîteva scrisori despre infinit și privitor la diversitatea atributelor și modurilor.

*

Sarcina pe care și-o asumă gîndirea lui Schelling în faza filozofiei identității este aceea de a găsi o platformă comună pe care să fie așezate deopotrivă filozofia transcendentală și filozofia naturii, și această intenție se poate realiza prin deducerea obiectului lor,

spiritul, respectiv natura, din același principiu unic. Condiția pe care trebuie s-o satisfacă acest principiu unic pentru a se putea extrage din conținutul său atît natura cît și spiritul este aceea de a se așeza deasupra opoziției dintre ele, să fie indiferentă lor, deci, cu alte cuvinte, Absolutul.

Este ușor de observat că în elaborarea acestei concepții Schelling a fost un discipol al lui Spinoza. Cele două atribute spinoziste ale substanței unice, care se identifică cu divinitatea, devin în cazul lui Schelling natura și spiritul ca două fenomene, forme de manifestare ale unui Absolut indiferent. Însă Schelling se abate de la Spinoza tocmai prin tendința romantică activă în cîmpul gîndirii sale, din perspectiva căreia natura ia aspectul unei realități întocmite în mod finalist. Procesualitatea internă a acestei realități prinde contur în modul cel mai clar în ideea de organism cu alcătuirea sa finalistă sau, și mai potrivit, în aceea de activitate artistică concepută ca o dirijare conștientă a forței creatoare din om către finalitatea operei. Dar în aceeași măsură, preferința arătată de Schelling finalismului și operei de artă îl apropie și de Bruno, sedus și el de imaginea grandioasă a unui univers care i se înfățișează omului ca o operă de artă frumoasă, creație conștient planificată a unui creator divin ce lucrează liber ca un artist. Personajul Teo din dialogul lui Bruno va declara privitor la analogia universului cu o operă de artă: „La fel se poate judeca și în operele de artă, întrucît cel care vede statuia nu-l vede pe sculptor, cel care vede portretul Elenei nu-l vede pe Apelles, dar vede efectul acțiunii derivate din inteligența spiritului lui Apelles; și întregul este un efect al accidentelor și

al calităților particulare ale substanței acelui om pe care, în ce privește ființa lui absolută, nu îl cunoaștem deloc."[17]

În eforturile sale perseverente de a ajunge la explicarea fondului ultim al realității, gîndirea omenească ajunge la Absolut ca un termen ultim, dincolo de care nu mai poate trece. În unitatea Absolutului se stinge orice deosebire, dispare orice dualitate, conținutul Absolutului se definește ca identitate a contrariilor, el este in-diferența *(Indifferenz)* totală a tuturor diferențelor în relația dintre subiectiv-obiectiv, ideal-real, natură-spirit. Pentru ca din sînul său să poată ieși întreaga diversitate multicoloră a formelor de existență, Absolutul trebuie să cuprindă de la început în el totul sub formă de simplă potențialitate. Dată fiind natura spirituală a Absolutului, toate aceste potențialități din care urmează să se nască lucrurile sînt și ele tot de natură spirituală; altfel zis, alcătuiesc un complex de idei. Prin Absolut, astfel conceput, se aruncă o punte de legătură între filozofie și religie, prin care nu numai Absolutul filozofiei se identifică cu Dumnezeul religiei, dar și doctrina despre posibilități sau potențe, pe care Absolutul le include în sine, este asimilată unei teorii a ideilor. „Divinitatea se intuiește pe sine în fiecare idee și se realizează pe sine în fenomenele obiective ale naturii și ale istoriei. În felul acesta doctrina potențelor devine o teorie a ideilor."[18] Deasupra ideilor stă o idee a tuturor ideilor, ideea supremă care le cuprinde pe toate, care și în ochii lui Schelling se identifică cu însuși Dumnezeu. Acest Absolut care se intuiește pe sine în fiecare idee și o realizează în fenomenele obiective ale naturii și ale istoriei nu este decît un alt nume dat lui Dumnezeu. Ideile desemnează, de fapt, potențele înțelese ca identități relative, concepute ca diferențe

cantitative. „Gîndirea este, prin esență, principiu de unitate. O idee a tuturor ideilor trebuie deci să domine; astfel, noi nu gîndim numai ceea ce este ci și ceea ce trebuie să fie în viitor, adică posibilul; infinitul cuprinde, în același timp, tot realul ca și tot posibilul; și realul finit exclude posibilul și infinitul. Dar toate acestea se șterg în Existența cea mai înaltă, eternă, străină de timp. Ea nu este nici ființă, nici neființă, nici real, nici ideal, nici posibil, nici imposibil... Ea este Absolutul în care dispare opoziția dintre intuiție și discurs, între concept și idee."[19]

Potențele sînt, de fapt, pentru Schelling, doar niște diferențieri succesive ce se produc din sînul Absolutului, determinări ideale care stabilesc o ordine graduală a universului. „Totul este individul universal, după cum particularul este universul individualizat. Fiecare lucru este ideea diafană."[20] Potențele se desfășoară sub două forme: ca fenomene obiective ele sînt forme reale de evoluție a Absolutului, iar ca forme ale autointuirii Absolutului formează ideile. Potențele realității empirice nu constituie diferențieri nemijlocite ale Absolutului ci realizări sub forma unor autonomizări ale ideilor în care, prin autointuirea acestora, Dumnezeu se realizează pe sine. Trebuie observată o anume ambiguitate în folosirea termenilor de ideal și de idee. În potențele realității empirice șirul real și cel ideal sînt cuprinse ca date concomitent. Acestor două șiruri trebuie să le premeargă ca model o lume a ideilor înțeleasă în sens platonician sau neoplatonician; așa se face că totuși concomitența este ruptă, iar momentul ideal apare ca fiind cel originar, în timp ce cel natural sau real doar ca unul derivat.

Alături de conceptul de potență și legat de acesta, cel de polaritate este fundamental pentru concepția lui Schelling a naturii: de fapt, cele două concepte alcătuiesc împreună schema generală a explicării naturii. Natura se constituie ca o construcție etajată, întrucît forțele care acționează în cadrul ei sînt concepute ca puteri ascendente. La nivelul fiecărui etaj al acestei construcții acționează un raport de polaritate-contradicție; acesta nu reprezintă decît o expresie inferioară a raportului de contradicție prezent în conștiință între subiect și obiect. Fondul comun al tuturor lucrurilor, care asigură unitatea lor, este dat de prezența în ele a principiului absolut, conceput ca perfectă identitate a subiectului cu obiectul. Această unitate originară nu poate fi distrusă la nici un etaj al existenței dar, în fiecare dintre ele, preponderența aparține unui pol sau altuia și diferența calitativă care se poate constata între fenomenele realității se explică prin raporturile cantitative dintre cei doi poli. În timp ce în natură predomină polul obiectiv, în spirit rolul hotărîtor revine polului subiectiv. Deși există o înrudire a puterilor active în natură, Schelling nu poate admite o descendență reală, una din alta, a acestor puteri. Negîndu-se trecerea reală de la o putere la altă putere, o treaptă a realității nu provine dintr-o alta inferioară, ci fiecare dintre ele provine din infinita forță creatoare primordială. În Absolut se întîlnește o eternă unitate dintre subiect și obiect care, pentru a se dezvolta, nu este obligată să parcurgă șirul potențelor naturii și spiritului ce constituie, astfel, doar diferite reflexii ale sale în mediul experienței. Goethe va îmbrățișa și el această idee a lui Schelling. Întreaga doctrină a Absolutului a lui Schelling pare a fi, cum arată R. Kroner, subminată

de o contradicție internă fundamentală. „Pe de o parte, el afirmă în modul cel mai hotărît că în Absolut nu există nici o separare, că toate deosebirile și opozițiile sînt mai degrabă un proces al conștiinței deja separată de Absolut; pe de altă parte, el trebuie, pentru a putea înțelege conștiința însăși, să atribuie o separare în Absolut."[21]

Pentru a ajunge la Absolut omului îi stă la îndemînă „intuiția intelectuală"; examinată din punctul de vedere al conținutului ei aceasta se înfățișează drept o potențare la maximum a tuturor capacităților interioare ale omului, răpit într-o însuflețire în care entuziasmul estetic se împletește cu extazul religios, adică o prețioasă și rară facultate ce nu stă la îndemîna oricui. Ca efect al „intuiției intelectuale", omul realizează Absolutul în propria conștiință; elementele conștiinței sale individuale perseverează în direcția unei potențări a propriilor disponibilități pînă la limita extremă unde se confundă în conștiința Absolutului însuși. Pentru individ, intuiția Absolutului înseamnă conștiința de sine pe care Absolutul, ca identitate superioară a tuturor formelor de existență, o dobîndește prin intermediul conștiinței individuale. Intelectuală în aspectul ei exterior, în forma ei, intuiția este considerată în conținutul ei, mai degrabă, ca una de factură estetică, poetică. Se resimte aici nostalgia după climatul unui regim spiritual ce aparține trecutului îndepărtat la care Schelling vrea să se întoarcă atît prin concepția înrudirii dintre filozofie și religie, ca în epoca inițială a cugetării mistice, cît și prin aceea a pierderii tuturor în oceanul de viață primară al poeziei. În fond, este o formă tipică a nostalgiei originilor ce chinuie sufletul romantic al lui Schelling. De altfel, ideea fusese cu

claritate exprimată în finalul din *System des transzendentalen Idealismus (Sistemul idealismului transcendental)* — 1800: „Dacă însă doar arta este cea care poate ajunge să obiectiveze cu o valabilitate universală ceea ce filozoful nu poate să înfățișeze decît în mod subiectiv, atunci ne putem aștepta, spre a trage de aici și această concluzie, că filozofia, născută și hrănită de către poezie în copilăria științei, și, o dată cu filozofia, toate acele științe pe care ea le duce către perfecțiune să se reîntoarcă, după împlinirea lor, ca tot atîtea fluvii izolate în oceanul universal al poeziei, din care au plecat."[22] Ambiguitatea intuiției intelectuale, care amestecă filozofia cu poezia, nu i-a trecut neobservată lui Hegel care, în Prefața la *Fenomenologia spiritului* (1807), într-o polemică cu Schelling, fără a se pomeni niciodată numele acestuia, denunță eroarea sa de principiu: „La fel astăzi, o filozofie naturală, care se crede prea bună pentru concept și care, prin lipsa acestuia, se consideră drept o cunoaștere intuitivă și poetică, aduce pe piață combinații arbitrare ale unei imaginații dezorganizate doar prin gînd, plăsmuiri care nu sînt nici pește, nici carne, nici filozofie, nici poezie."[23]

După ce în lucrarea sa *Diferența dintre sistemul filozofic al lui Fichte și al lui Schelling* Hegel găsise întrucîtva cuvinte de laudă pentru Schelling, deoarece afirmase prin Absolut unitatea dintre subiect și obiect, natură și spirit, identitate și diferență, acum Hegel îi reproșează celui la început lăudat că refuză o construcție pe cale dialectică, conceptuală a Absolutului. Obținut astfel, pe o cale irațională ce nu face uz de dialectică, în lipsa unei veritabile negativități, Absolutul devine un abis în a cărui goliciune totul este înghițit într-o totală indiferență. În acest gol, diferitele conținu-

turi furnizate de experiență sînt introduse din afară. Lui Schelling, Absolutul ca subiect al devenirii, ca viață ce devine ceea ce este, devenind mereu altceva decît este, îi scapă. Intuiția intelectuală, ca adevăratul organon la care este împinsă să apeleze cunoașterea filozofică, reprezintă pentru Hegel doar un dar rezervat unor individualități înzestrate cu dărnicie de natură; această favoare atît de rară a naturii face din respectivele individualități, de fapt, niște aleși, după modelul artistului creator care este și el un marcat de divinitate. Cu aceasta, pentru Hegel se deschid larg porțile bunului plac scăpat oricărui control al rațiunii. Se nimerește în plin subiectivism: dacă cineva nu este de acord cu concepțiile filozofului genial, poate primi replica acestuia că, nefiind înzestrat cu misteriosul geniu, se află în imposibilitate de a înțelege respectivele concepții. Unitatea contrariilor obiectiv-subiectiv, finit-infinit, care se lasă surprinsă în intuiția intelectuală, este, după Hegel, ea însăși blocată în finit și subiectiv, mărginită între limitele intuiției individuale, pe cînd adevărata cale de acces la unitate poate fi asigurată numai la nivelul conceptului general, singurul capabil de o argumentare cu valabilitate generală. Intuiția intelectuală a Absolutului reprezintă una din laturile neîndoielnic slabe ale construcției filozofice a lui Schelling. Procedînd printr-o exagerare tipică, G. Lukács[24] va găsi rădăcinile întregului iraționalism german, dar și ale tuturor consecințelor sale tragice în plan practic, în conceptul de intuiție intelectuală vehiculat de Schelling.

Intuiția intelectuală nu poate constitui o încoronare a cunoașterii realității — datorită ei filozofia rămîne condamnată la regimul începuturilor sale, cînd se

înfrățise cu religia într-o alianță intelectuală ce nu putea oferi un instrument propice de investigare a realității. Neputința ei se vădește în incapacitatea de a aborda probleme de esență, ce nu pot primi o dezlegare mulțumitoare: cum apare Relativul din sînul Absolutului? Datorită cărei necesități Absolutul infinit originar se desface în diversitatea lucrurilor individuale care alcătuiesc realitatea sensibilă? Prin acțiunea cărei puteri Absolutul originar, etern și neschimbător, este constrîns să-și abandoneze aceste atribute esențiale ale sale pentru a ieși din sine, spre a da naștere Universului care, în raport cu cauza sa eternă și neschimbătoare, este trecător și schimbător? Totuși, cu o remarcabilă pătrundere filozofică, interpretările făcute de N. Hartmann găsesc ocazia de a pune într-o lumină favorabilă, pozitivă, unele aspecte ale concepției schellingiene a Absolutului ca mijloc de fundamentare a unei noi formule a filozofării, ce manifestă adeziune la valoarea cognitivă a rațiunii omenești. „Filozofia năzuiește către esența lucrurilor care rezidă în Absolut; or, Absolutul este rațiunea. Dincolo de rațiune nu există nimic și totul se află în ea. Este absolut una și în mod absolut egală cu ea însăși. Legea sa supremă este principiul identității. Apoi, întrucît include fiecare existență, identitatea este, de asemenea, suprema lege a existenței. Acest principiu constituie în același timp expresia singurei cunoștințe necondiționate. Cunoștința necondiționată nu este demonstrată, ci este legitimată de faptul că al ei conținut este gîndit. Ține de natura identității absolute să existe. Dar, întrucît rațiunea e același lucru cu ea însăși, existența aparține deci naturii rațiunii."[25]

Bruno... poate fi considerată acea operă a lui Schelling care poartă cea mai evidentă amprentă a spiritului romantic, ce, prin el, păşeşte aici pe una din treptele cele mai înalte în gîndirea epocii. Schelling vine către lumea romantismului literar şi filozofic prin ideile că lumea se înfăţişează ca o operă de artă frumoasă şi că arta este o creaţie, iar artistul are o natură creatoare. W. Windelband va aprecia în istoria sa a filozofiei moderne că ideea unităţii dintre filozofie şi poezie este una tipic romantică. Temeiul înrudirii poeziei cu filozofia nu este dat de identitatea mijloacelor specifice la care apelează fiecare dintre ele, ci rezidă în obiectul lor comun, Totul. Asemenea idei apar în mod frecvent în gîndirea romanticilor. Natura ca operă de artă, produsă de un creator divin, constituie o plinătate şi o varietate fără sfîrşit, detaliere infinită a aceluiaşi principiu creator originar. „Toate jocurile sacre ale artei — declară Lothario în *Discuţie despre poezie* a lui Fr. Schlegel — nu sînt decît reproduceri aproximative ale infinitului joc al lumii, ale operei de artă, care se autogenerează veşnic."[26] Pentru Schelling, motivarea identităţii dintre filozofie şi poezie se află în unitatea adevărului cu frumosul: conceptele eterne ale lucrurilor sînt şi frumoase, căci numai eternul este frumos: lucrurile pot fi cunoscute cu adevărat numai prin conceptele lor eterne, în care frumosul şi adevărul sînt una. Pătruns de entuziasmul estetic specific spiritului romantic, Schelling identifică în artă mijlocul cel mai înalt de cunoaştere a realităţii. Conceput ca putere, spiritul se manifestă sub forma a trei activităţi fundamentale: cunoaştere, acţiune, artă. În acest context, arta, ca mijlocul cel mai înalt de cunoaştere a realităţii,

constituie totodată și idealul ultim către care trebuie să tindă filozofia însăși. Intuiția artistică înseamnă încununarea întregii vieți spirituale a omului și spre o asemenea concluzie Schelling este purtat deja în finalul estetic din *Sistemul idealismului transcendental.*

„Dacă intuiția estetică nu este decît cea transcendentală devenită obiectivă, se înțelege de la sine că arta este unicul organon autentic și veșnic al filozofiei și, totodată, unicul document care adeverește neîncetat ceea ce filozofia nu poate să exteriorizeze, anume inconștientul din cadrul acțiunii și al producerii, precum și identitatea lui originară cu conștientul. Pentru filozof arta este supremă tocmai întrucît parcă îi deschide tărîmul cel mai sfînt, unde arde ca într-o singură flacără, în veșnică și originară reunire, ceea ce e separat în natură și în istorie și ceea ce trebuie să se evite etern atît în viață și în acțiune, cît și în gîndire. Perspectiva pe care filozoful și-o creează în mod artificial asupra naturii este pentru artă perspectiva originară și naturală."[27] O preferință manifestă față de artă și locul pe care ea este menită să-l ocupe în ierarhia valorilor spiritului reprezintă acum, așadar, concluzia firească a filozofiei lui Schelling. În maniera proprie romantismului, întocmai ca pentru un Novalis[28] bunăoară, totul este, la modul cel mai propriu, poezie drept „conștiința de sine a universului"[29]. Revine și la Schelling metafora carteziană a „marii cărți a lumii" *(le grand livre du monde).* Dar, pe cînd pentru cel care ne-a dat admirabilul *Discurs asupra metodei,* marea carte a naturii este scrisă în limbaj matematic, astfel încît cel care vrea s-o citească trebuie să se uite în ea cu ochi de matematician[30], pentru un Schelling, posedat de duhul

romantismului, „ceea ce numim natură este un poem închis într-o tainică și mirabilă scriere"[31]. Marea carte a naturii fiind scrisă de acțiunea forțelor active în cadrul ei, natura nu poate fi „citită" decît de acela care descifrează sensul acestor forțe. Natura desemnează stadiul ce premerge spiritului, constituie preistoria spiritului. Cine poate privi adînc cu ochii spiritului său în procesualitatea naturii, în caracterul inconștient al acesteia, va întrezări marile desfășurări conștiente în care se vor angaja, în viitor, forțele spiritului. Cum observa H. Höffding: „Pentru el, ca și pentru Novalis, totul este propriu-zis poezie; procesul naturii este o poezie inconștientă care ajunge la conștiință în om și pentru om.[32]

Concretizarea acestui entuziasm estetic de factură tipic romantică rezidă într-o intuiție estetică a realității înseși potrivit căreia universul reprezintă o operă de artă, în întregime armonios întocmită, purtînd însemnele unei perfecțiuni divine. Schelling dă o satisfacție înclinației romantice către sincretism: ca o totalitate organică străbătută de rațiune pînă în ultimele sale colțuri universul se înfățișează ca fiind, în același timp, adevărat, însă și bun și frumos, iar un univers astfel alcătuit este disputat, deopotrivă, de preocupările științei dar și ale religiei și artei. „Universul constituie o imensă operă de artă, o capodoperă estetică. În artă se întrezărește mai bine decît în natură in-diferența sau identitatea idealului cu realul și la celelalte contrarii: o radioasă, insondabilă unitate și singularitate, exaltarea materiei, strălucirea formei, a Ideii. Pentru o filozofie marcată de schema organicității, arta nu este numai un «document», ci organonul."[33]

Dacă finalitatea dialogului rezidă în scoaterea unei concluzii care să exprime un adevăr comun, universal, în care toți participanții la dialog să poată recunoaște o parte din propriul lor adevăr, există, pe de altă parte, în orice dialog ceva mai adînc, care ține de însăși natura sa și care la maestrul tuturor maeștrilor, la Platon, stăpîn absolut al dialogului, se traduce în tendința de a te abține să conduci discuția către deznodămîntul unei concluzii decisive. Datorită acestei împrejurări concluzia nescoasă a dialogului nu poate bloca procesul viu al gîndirii în convenția unui adevăr comod pentru toți, care să însemne, totodată, și stingerea dialogului, ci întreține dialogul, în continuare, pe linia menirii sale firești ca mijloc de perpetuă căutare a adevărului, așa cum îl concepea, de altfel, și Platon. Ca dialog, *Bruno...* nu exceptează de la această situație; să fie aici încă o latură, nemărturisită, a influenței lui Platon asupra lui Schelling? În cazul lui Schelling, dialogul însuși este frînt, *Bruno...* rămînînd neterminat. Împrejurare favorabilă, dintr-un punct de vedere, pentru cititor, căruia i se întinde oferta de a se transpune din ipostaza de spectator al unui dialog real, efectiv, în participant la un dialog imaginar pe care fiecare îl poate continua în planul propriei sale gîndiri, cu mijloacele propriei sale fantezii filozofice, dacă, desigur, este dotat cu așa ceva, ducînd mai departe un fir de cea mai autentică substanță meditativă pe care gîndirea lui Schelling s-a ferit să-l tragă pînă la capăt.

VASILE MUSCĂ

Adnotări

1. Vl. Jankelevitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris, 1932;

2. W. Windelband, *Geschichte der neuren Philosophie*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1919, vol. II, p. 245. Aceste etape sînt: filozofia naturii, 1797–1799; idealismul estetic, 1800–1801; idealismul absolut, 1801–1804; doctrina libertății, 1804–1813; filozofia pozitivă, 1814–1854;

3. N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, U. Mursia, & Co., Milano, 1972, p. 5;

4. W. Dilthey, *Fragmente aus dem Nachlaß (Das Universum als die Selbstentwicklung des Geistes. Jena)* în: *Gesammelte Schriften*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1925, vol. IV, p. 192;

5. Fr. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filozofic al lui Fichte și sistemul filozofic al lui Schelling* în *Studii filozofice*, Editura Academiei R.S.R., București, 1967, trad. D.D. Roșca, p. 210;

6. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1924, vol. II, p. 173;

7. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, P.U.F., Paris, 1968, vol. V, 1, p. 359;

8. J. L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idealisme allemand (1770–1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, cuprinde o istorie amănunțită a influenței lui Platon asupra idealismului clasic german;

9. R. Kroner, *op. cit.*, p. 173;

10. E. Bréhier, *Schelling*, Alcan, Paris, 1912, p. 103;

11. W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen-Neumann, 1987, cu deosebire capitolul ultim, „Der Beitrag des Spinozismus zur Entstehung der Aufklärung", pp. 146–179;

12. A. Rivaud, *op. cit.*, p. 359;

13. V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, 1893, p. 317;

14. Fr. Schlegel, *Discuție despre poezie*, în A.W. și Fr. Schlegel, *Despre literatură*, Editura Univers, București, 1983, trad. Mihai Isbășescu, p. 484;

15. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 100;

16. B. Spinoza, *Etica*, Partea întîi. *Despre Dumnezeu*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, trad. Al. Posescu, pp. 5 ș. urm.;

17. G. Bruno, *Despre cauză, principiu și unitate*, Societatea română de filozofie, București, f.a., trad. Ioana Anim, p. 57;

18. W. Windelband, *op. cit.*, p. 294;

19. A. Rivaud, *op. cit.*, p. 361;

20. X. Tilliete, *Schelling*, în *Histoire de la philosophie (Encyclopedie de la Pleiade)*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, vol. II, p. 98;

21. R. Kroner, *op. cit.*, pp. 174–175; H. Plessner, *Das Identitätssystem* în *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 414–430; H. Zeltner, *Das Identitätsystem*, în *Schelling* (Chrsg. von H.M. Baumgartner), Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1975, pp. 75–94;

22. F.W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Editura Humanitas, București, 1995, trad. R.G. Pârvu, p. 309;

23. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, *Prefața*, Editura Academiei R. P. R., București, 1965, trad. Virgil Bogdan, p. 45;

24. G. Lukács, *Az ész tronfosztása*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1956, pp. 97 ș. urm.;

25. N. Hartmann, *op. cit.*, pp. 137–138;

26. A.W. și Fr. Schlegel, *op. cit.*, p. 489;

27. F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 308;

28. W. Dilthey, *Novalis*, în *Trăire și poezie*, Editura Univers, București, 1977, trad. Elena Andrei și I.M. Ștefan, pp. 332 ș. urm.;

29. Fr. Novalis, *Discipolii la Sais. Heinrich von Ofterdingen*, Editura Univers, București, trad. Viorica Nișcov, 1980, p. 216;

30. R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, Editura științifică, București, trad. Cr. Totoescu, 1957, p. 39;

31. F.W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 308;

32. H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Alcan, Paris, 1924, vol. II, p. 169;

33. X. Tilliete, *op. cit.*, p. 981.

BRUNO SAU DESPRE PRINCIPIUL DIVIN ȘI PRINCIPIUL NATURAL AL LUCRURILOR

— Un dialog —

ANSELMO: Vrei să ne repeți, Lucian, afirmațiile cu privire la adevăr și frumos pe care le-ai făcut ieri, în timp ce vorbeam despre natura misterelor?

LUCIAN: Părerea mea a fost că în multe opere se poate afla adevărul cel mai înalt, fără ca prin aceasta să trebuiască să le recunoaștem și calitatea de a fi frumoase.

ANSELMO: Tu însă, Alexander, ai explicat, dimpotrivă, că adevărul singur satisface toate cerințele artei și că numai prin acesta o operă devine în realitate frumoasă.

ALEXANDER: Da, așa am susținut.

ANSELMO: Nu v-ar face plăcere să reluăm această discuție și să rezolvăm acum disputa, care a rămas fără rezultat cînd timpul ne-a despărțit? Căci, în mod fericit, o coincidență tainică și nu o înțelegere evidentă ne-a adunat iarăși aici.

LUCIAN: Este binevenit fiecare val al discuției care ne duce înapoi în curentul dezbaterii.

ALEXANDER: Mereu mai profund, în miezul lucrurilor, pătrunde emulația discuției în comun care, începînd încet și înaintînd lent, se intensifică în adînc

și, în cele din urmă, îi smulge cu sine pe participanți, umplîndu-i pe toți de plăcere.

ANSELMO: La originea discuției au stat, nu-i așa, cele spuse de noi despre mistere și mitologie precum și despre relația dintre filozofie și poezie?

LUCIAN: Da, așa este.

ANSELMO: Întrucît continuăm această dispută, nu vi se pare că ar fi bine în același timp ca discuția să revină la originea sa pentru ca după aceasta, netulburați, să construim mai departe pe o bază sigură?

ALEXANDER: Excelent.

ANSELMO: Deci tu, Lucian, întrucît ți se pare posibil ca o operă să dețină perfecțiunea celui mai înalt adevăr fără ca să fie frumoasă, se pare că numești adevăr ceva căruia noi, filozofii, poate nici nu i-am da acest nume. Tu însă, Alexander, întrucît ești de acord că o operă poate să fie frumoasă numai prin adevărul ei, pui la îndoială că ar putea exista un asemenea punct în care amîndouă însușirile sînt la fel de necondiționate, încît nici una nu depinde de cealaltă sau nu se subordonează celeilalte, fiecare fiind pentru sine ceea ce este mai înalt, astfel că, pur și simplu, sînt una și aceeași; la fel că una poate fi așezată în locul celeilalte și că opera care exprimă acel punct poate fi considerată într-un mod în întregime identic din perspectiva ambelor caracteristici. Nu socotiți deci că este necesar ca, înainte de toate, să ne punem de acord ce anume poate fi numit adevăr și, apoi, de asemenea, ce poate fi numit frumos, pentru ca să nu așezăm în același rînd cu frumosul ceva care numai într-un mod subordonat poate fi socotit frumos sau — considerînd acest adevăr, care nu există în sine, incomparabil cu frumosul — să nu

pierdem totodată din vedere ceea ce este în realitate adevăr?

LUCIAN: O materie și un obiect demne de a fi dezbătute.

ANSELMO: Mă întorc, astfel, către tine, minunatule, dacă tu ești mulțumit, tu, cel care ai atribuit întîietate adevărului și nu frumosului, fără să te întristezi cît de puțini se numără printre aceia care îi suportă figura severă sau privirea de egidă.[1]

ALEXANDER: Te urmez cu mare plăcere, prietene, pentru a cădea de acord cu tine în ceea ce privește ideea de adevăr.

ANSELMO: Punînd deci adevărul deasupra tuturor, chiar și a frumosului însuși, vei putea cu atît mai puțin, prietene, să stai la îndoială dacă îi atribui în continuare cele mai înalte calități și dacă ești de acord ca acest nume respectabil să fie folosit pentru toate cele care, în general, se înțeleg prin el.

ALEXANDER: Desigur.

ANSELMO: Prin urmare, tu nu vei atribui calitatea de adevăr nici unei astfel de cunoașteri care se însoțește doar cu o certitudine prezentă sau, în general, trecătoare.

ALEXANDER: În nici un caz.

ANSELMO: Pe această bază, tu nu vei atribui niciodată calitatea de adevăr unei cunoașteri care ne este dată numai prin afecțiunile nemijlocite ale trupului sau care se referă nemijlocit numai la acestea.

ALEXANDER: Imposibil, întrucît știu că aceasta, împreună cu obiectul care o suferă sînt supuse condițiilor timpului.

ANSELMO: Pe aceeași bază, nu vei atribui adevărul nici unei cunoașteri confuze, neclare, improprii față de lucrul, așa cum este acesta în sine.

ANSELMO: Nu, deoarece fiecare astfel de cunoaștere este doar sensibilă și dată prin afecțiuni.

ANSELMO: Însă, pe de altă parte, vei desemna cu numele sublim de adevăr ceea ce, în general, are, ce-i drept, o certitudine durabilă, și totuși numai una subordonată, în măsura în care ar avea o valabilitate doar pentru un mod de cercetare omenesc sau pentru oricare altul ce nu este cel mai înalt?

ALEXANDER: Nu aș face nici aceasta, dacă așa ceva ar exista.

ANSELMO: Te îndoiești că așa ceva ar exista. Să vedem deci ce opui tu la ceea ce fiecare dintre noi am numit trecător sau în ce găsești tu certitudinea netrecătoare.

ALEXANDER: În mod necesar, în acel adevăr care este valabil nu numai pentru lucrurile singulare, ci pentru toate și nu numai pentru un timp determinat, ci pentru toate timpurile.

ANSELMO: Vrei, într-adevăr, să găsești certitudinea durabilă în ceea ce, de fapt, are valabilitate în orice timp și totuși, mai ales, în raport cu timpul? Nu este evident că adevărul care este valabil, mai cu seamă, în timp și pentru lucrurile aflate în timp este netrecător numai în raport cu lucrurile care ele însele nu apar ca eterne, deci un asemenea adevăr nu este cercetat în întregime și în sine? Este însă de neconceput ca ceea ce este valabil numai pentru finit, chiar dacă în raport cu acesta este valabil numai în general, să aibă o valoare mai înaltă decît finitul însuși și că noi i-am putea atribui ceva mai mult decît un adevăr relativ, întrucît

el stă și cade deodată cu finitul. Căci care dintre oameni va nega că orice efect este precedat de cauza sa și că această certitudine este neîndoielnică în mod nemijlocit numai prin relația cunoașterii cu obiectul cunoașterii, fără a mai fi verificată prin obiecte. Dacă însă același principiu nu are nici o valoare în afară de relația cu finitul în sine, atunci este imposibil și să i se cuvină adevărul. Căci nu ești de acord cu mine că ceea ce are certitudine numai pentru un mod de cercetare inferior nu poate fi socotit ca fiind adevărat în mod real?

ALEXANDER: Firește.

ANSELMO: Însă pe de altă parte, nu poți tăgădui faptul că cunoașterea finitului și temporalului, ca atare, are loc numai în cunoașterea finită, nu însă în cea absolută. Sau vei fi mulțumit cu un adevăr care contează ca adevărat numai pentru cunoașterea existențelor finite și nu pur și simplu sau, de asemenea, cu privire la Dumnezeu și la cunoașterea cea mai înaltă? Sau străduințele noastre nu merg toate spre cunoașterea lucrurilor în felul în care sînt prefigurate în fiecare intelect arhetipal[2] și din care noi zărim în intelectul nostru numai imaginile?

ALEXANDER: Este greu de negat.

ANSELMO: Însă această cea mai înaltă cunoaștere o poți gîndi, oare, ca dependentă de condiții temporale?

ALEXANDER: Imposibil.

ANSELMO: Sau numai ca determinată prin noțiuni care, deși generale și infinite în sine, se raportează totuși doar la timp și la infinit?

ALEXANDER: Într-adevăr, nu ca determinată de asemenea concepte dar, probabil, ca determinînd aceste concepte.

ANSELMO: Aici, aceasta este pentru noi indiferent; căci în cunoașterea finită ne înfățișăm nouă înșine nu ca determinînd acele noțiuni ci ca determinați prin ele și, dacă apărem ca determinînd, atunci evident printr-o cunoaștere mai înaltă. De aceea noi trebuie, în orice caz, să acceptăm drept un principiu stabilit că, în general, acelei cunoașteri care se referă la timp sau la existența în timp a lucrurilor nu îi revine un adevăr absolut, nici cînd presupunem că această cunoaștere însăși nu se naște în timp și este valabilă pentru timpul infinit la fel ca pentru toate lucrurile în timp; căci adevărul absolut presupune o cunoaștere mai înaltă, de un asemenea fel, încît să fie independentă de orice timp și fără nici o relație cu timpul, în sine însăși, așadar existînd, pur și simplu, în eternitate[3].

ALEXANDER: Aceasta derivă inevitabil din prima presupoziție.

ANSELMO: Numai după ce prin gîndirea noastră am ajuns, mai întîi, la existența atemporală a lucrurilor și a conceptelor eterne ale acestora, vom fi ajuns pe culmea adevărului însuși și numai atunci vom cunoaște și reprezenta cu adevărat lucrurile.

ALEXANDER: Nu pot să neg aceasta, deși tu încă nu ne-ai arătat cum putem ajunge acolo.

ANSELMO: Această problemă nici nu ne interesează aici; noi avem grijă numai de ideea de adevăr și considerăm că nu este demn să-l așezi mai jos sau să-l cobori de pe înălțimea sa numai pentru a-l face mai ușor accesibil celor mulți. — Ești de acord însă ca noi să continuăm cercetarea noastră în acest fel?

ALEXANDER: Desigur.

ANSELMO: Să luăm atunci, mai departe, în cercetare deosebirea dintre cunoașterea eternă și temporală. Consideri că cele pe care noi le desemnăm ca fiind greșite, false, nedesăvîrșite și așa mai departe sînt cu adevărat, în sine, așa, sau că ar fi cu putință ca ele să fie așa numai datorită modului nostru de a le cerceta?

ALEXANDER: Nu pot gîndi, de exemplu, că imperfecțiunea unui lucru omenesc oarecare nu ar avea loc într-adevăr cu privire la acel lucru; și nici că ceea ce noi gîndim ca fiind cu necesitate fals nu ar fi într-adevăr eronat.

ANSELMO: O, prietene, nu lăsa să-ți scape sensul întrebării. Eu nu vorbesc despre ce sînt operele privite fiecare separat, rupte de întreg. Dacă unii, în locul unei opere desăvîrșite, ar produce un lucru absurd, iar alții ar așeza, întotdeauna, în locul principiilor adevărate, altele false, acestea, cercetate cu adevărat, nu sînt nici absurde și nici eronate. Mai departe, dacă unii, alcătuiți așa cum sînt, ar putea face ceva desăvîrșit și ceilalți, cu totul alții, ceva fără sens și neghiob, aceasta s-ar putea numi, mai degrabă, o greșeală sau o adevărată absurditate a naturii, or nici una dintre ele nu poate fi cu putință. Căci nimeni nu produce ceea ce nu urmează cu necesitate, în parte din particularitățile naturii sale proprii, în parte din influențele care se exercită din afară asupra lui, astfel că fiecare exprimă, unul prin eroarea, celălalt prin nedesăvîrșirea operei sale, un adevăr de cel mai înalt grad și o împlinire de cea mai înaltă treaptă, confirmînd tocmai prin exemplul propriu că în natură nu poate exista nici un fel de minciună.

ALEXANDER: Se pare că tu cazi în capcana propriilor tale vorbe. Căci faptul că eroarea unora este adevăr, și

imperfecțiunea celorlalți este perfecțiune urmează, firește, din absurditatea ce ține chiar de natura lor.

ANSELMO: Ceea ce, iarăși, privit în sine, nu constituie nici o absurditate. Căci, după ce unul a fost conceput, de exemplu, de un astfel de tată și celălalt a fost determinat de asemenea influențe din afară, alcătuirea lor actuală este în întregime necesară potrivit cu legitatea și ordinea generală a lucrurilor.

ALEXANDER: După acest punct de vedere va trebui acum să te ferești să îngădui un început al imperfecțiunii.

ANSELMO: Firește, așa cum, în general, este cu neputință să gîndești un început al lucrurilor temporale. Orice imperfecțiune se petrece numai în acea concepție al cărei principiu îl constituie chiar legea cauzei și a determinării și nu potrivit cu concepția mai înaltă după care nu se admite, în nici un chip, un început al finitului și de aceea se consideră că nedesăvîrșitul din eternitate este cuprins în desăvîrșit, ceea ce, de fapt, înseamnă să se admită că el însuși este desăvîrșit. Nu ți se pare însă că ceea ce noi am restrîns pînă acum mai mult la operele omului, anume că nimic nu este, considerat în sine, insuficient, nedesăvîrșit, dizarmonios trebuie extins și asupra operelor naturii și, în general, asupra tuturor lucrurilor?

ALEXANDER: Așa mi se pare.

ANSELMO: Și, dimpotrivă, nu gîndești că lucrurile sînt imperfecte doar considerate din punctul de vedere al timpului? Sau nu este așa?

ALEXANDER: Așa este.

ANSELMO: Atunci, hai să mergem mai departe și spune-mi dacă nu ar trebui presupus că naturii creatoare

îi este prescris în toate produsele sale, nu numai în întreg ci și în părți, un tip după care ea formează atît speciile cît și indivizii?

ALEXANDER: Este evident că noi vedem nu numai cum diferitele specii de animale și de plante exprimă, mai de aproape sau mai de departe, aceeași formă de bază ci, de asemenea, cum în indivizii speciei se repetă întocmai aceeași structură.

ANSELMO: Fiind o oglindă vie în care lucrurile sînt prefigurate, noi numim natura model originar, dar, reliefînd fiecare model în substanță, o numim producătoare; atunci spune-mi pe care dintre ele trebuie s-o gîndim ca fiind supusă legii timpului și mecanismului, pe natura ca model originar sau pe natura producătoare?[4]

ALEXANDER: După cîte mi se pare, nu natura ca model originar, căci modelul originar al fiecărei creații trebuie gîndit ca fiind întotdeauna egal cu sine și neschimbător, ba chiar ca etern și, în felul acesta, ca ceva care nu este în nici un chip supus timpului, ca ceva care nici nu se naște și nici nu piere.

ANSELMO: Deci lucrurile aflate în natura producătoare sînt acelea care se pun în serviciul zădărniciei, nu voluntar, ci în mod forțat. Însă fiecare model etern al lucrurilor este precum fiii și copiii nemijlociți ai lui Dumnezeu, de aceea se și spune, într-o anumită scriere sfîntă[5], că creația dorește și pretinde pentru sine măreția de a fi copilul lui Dumnezeu și tocmai aceasta constituie superioritatea modelelor eterne. Căci este necesar ca fiecare lucru să fie mult mai măreț și mai important în natura ca model originar sau în Dumnezeu, decît în sine însuși, întrucît este eliberat de determinările tem-

porale. De exemplu, Pămîntul creat nu este pămîntul adevărat ci numai o copie a Pămîntului în măsura în care acesta nu este creat și nici nu s-a născut cîndva pentru ca apoi să piară. Însă prin ideea Pămîntului se înțelege, de asemenea, ideea tuturor lucrurilor cuprinse în el sau a celor chemate la existență de către el. Deci nu există pe Pămînt nici un om, un animal, o plantă sau o piatră ale căror imagini să nu strălucească în arta și înțelepciunea vie a naturii, cu mult mai măreț decît în amprentele moarte ale lumii create. Dacă această viață preformată a lucrurilor nici nu a început vreodată și nici nu va conteni vreodată, în schimb viața lor postformată se supune legii timpului — nu în mod liber și în conformitate cu natura sa proprie doar, ci născîndu-se și pierind sub constrîngerile condițiilor —, atunci va trebui să cădem de acord că pe cît de puțin este ceva imperfect și incomplet în existența sa eternă, tot pe atît de puțin se poate naște o perfecțiune, de orice fel ar fi ea, în mod temporal și că mai degrabă, privind în mod temporal, toate sînt, cu necesitate, imperfecte și cu lipsuri.

ALEXANDER: Nu ne poate împiedica nimic să afirmăm aceasta.

ANSELMO: Dar, spune-mi, consideri că frumosul este o perfecțiune, iar lipsa frumosului o imperfecțiune?

ALEXANDER: Firește, și anume consider că numai frumosul care constituie expresia exterioară a perfecțiunii organice este cea mai necondiționată perfecțiune pe care un lucru ar putea s-o aibă, căci orice altă perfecțiune a unui lucru este apreciată după măsura în care se conformează unui scop exterior lui, în timp ce frumosul reprezintă ceea ce este privit în el însuși, fără nici o legătură cu un motiv din afara lui.

ANSELMO: Deci cu atît mai mult trebuie să-mi dai dreptate, căci dintre toate perfecțiunile frumosul pretinde cea mai mare independență față de împrejurările exterioare, el nu se naște în nici un fel în timp, iar pe de altă parte, nimic nu poate fi numit frumos din punctul de vedere al timpului.

ALEXANDER: După această părere ne-am afla într-o mare eroare atunci cînd avem obiceiul să numim frumoase anumite lucruri din natură sau artă.

ANSELMO: Nici eu nu tăgăduiesc existența frumosului în general ci numai existența sa în timp. Pe deasupra, aș putea să-ți răspund precum Socrate lui Platon[6] că atunci cînd zărește frumosul sensibil, cel care s-a inițiat mai de demult în mistere nu va fi prin nimic altceva imboldit să-și reprezinte atît de ușor frumosul în sine și pentru sine, care poartă același nume cu frumosul sensibil; însă acela care a fost inițiat mai curînd și care zărește numai un chip divin, unde frumosul sau, mai degrabă, modelul necorporal, este reprodus ca imitație, se miră; și, mai întîi, se înspăimîntă, deoarece odinioară a mai trecut printr-o spaimă asemănătoare, apoi îl adoră ca pe o divinitate. Primii, cei care au văzut deja frumosul însuși în sine și pentru sine, sînt, de asemenea, obișnuiți să vadă modelul în amprentele imperfecte, pentru ca, nederanjați de lipsurile pe care natura potrivnică le opune prin constrîngerile cauzelor, să iubească tot ceea ce le aduce aminte de fericirea anterioară a contemplării. Ceea ce în fiecare formă vie contrazice modelul frumuseții poate fi priceput din principiul naturii, însă niciodată ceea ce corespunde în el frumosului; căci acesta din urmă este prin firea sa anterior și temeiul său se află în însăși natura ideală

și în acea unitate pe care noi trebuie să o presupunem între natura producătoare și natura ca model originar și care se dezvăluie și prin aceea că frumosul pășește în față, pretutindeni unde cursul naturii îi permite aceasta, însă el însuși nu se naște niciodată și peste tot unde pare să se nască — dar întotdeauna numai pare — el poate să ia naștere numai pentru că există într-adevăr. Astfel, dacă tu consideri că o operă sau un lucru dețin atributul frumosului, atunci numai această operă este născută, nu și frumosul care, după firea sa — deci, chiar în mijlocul timpului — este etern. Așadar, socotindu-ne concluziile, se pare nu numai că acele concepte eterne sînt mai mărețe și mai frumoase decît lucrurile însele, ci și că, mai degrabă, numai ele singure sînt frumoase, căci conceptul etern al unui lucru este în mod necesar frumos.

ALEXANDER: Împotriva acestei concluzii nu este nimic de obiectat. Căci, dacă frumosul este ceva atemporal atunci, în mod necesar, fiecare lucru este frumos numai prin conceptul său etern; dacă frumosul nu se poate naște niciodată, atunci, în mod necesar, el este primul, pozitivul, substanța lucrurilor însele; dacă ceea ce se opune frumosului este numai negare și limitare, atunci, în mod necesar, acesta nu poate pătrunde în acea regiune unde nu întîlnim nimic care să nu fie realitate; deci conceptele eterne ale lucrurilor sînt în mod necesar singurele frumoase.

ANSELMO: Nu am căzut noi de acord, mai înainte, că tocmai aceste concepte eterne ale lucrurilor sînt singurele și în mod absolut adevărate, celelalte fiind doar în mod înșelător, sau numai relativ, adevărate și că a

cunoaște lucrurile în mod absolut adevărat înseamnă a le cunoaște prin conceptele lor eterne?

ALEXANDER: Firește, ne-am pus de acord.

ANSELMO: Deci nu am prezentat noi cu aceasta cea mai înaltă unitate a adevărului și a frumosului?

ALEXANDER: Nu pot să te contrazic după ce m-ai prins în lațul acestor concluzii.

ANSELMO: Ai avut deplină dreptate cînd ai decis că opera de artă este frumoasă numai prin adevărul ei, căci eu cred că prin adevăr nu ai înțeles ceva mai rău sau mai lipsit de valoare decît cel al modelelor originare intelectuale ale lucrurilor. Pe lîngă acesta noi mai avem încă un adevăr subordonat și înșelător, care și-a împrumutat doar numele de la celălalt, fără a fi însă identic cu el prin obiectul său, și care constă într-o cunoaștere, în parte, confuză și neclară, întotdeauna însă doar temporală.[7] Acest fel de adevăr, care în forme se împacă și cu imperfectul și temporalul, cu ceea ce acestora le este impus cu sila din afară, fără a se fi dezvoltat plin de viață din conceptul lor, poate fi făcut regulă și normă a frumosului numai de către acela care nu a zărit niciodată frumosul nemuritor și sfînt. Din imitarea acestui adevăr se nasc acele opere în care noi admirăm doar arta cu care este realizat naturalul, însă fără ca acesta să poată fi legat cu divinul. Despre acest adevăr nu se poate spune nici măcar, cum a făcut odată Lucian, că este subordonat frumosului ci, mai degrabă, că nu are chiar nimic comun cu acesta. Pe de altă parte, nici un adevăr înalt nu stă într-o relație întîmplătoare cu frumosul, după cum nici acesta cu adevărul, întrucît adevărul care nu este, totodată, și frumos nu este nici adevăr, tot așa cum nici frumosul care nu este și adevăr

nu poate fi frumos, și pentru aceasta, după cum mi se pare, avem exemple evidente în operele care ne înconjoară. Căci nu vedem cum cei mai mulți dintre artiști oscilează între două extreme? Unul care, întrucît vrea să dea naștere numai adevărului dar, în locul acestuia, se lasă cu totul în voia naturalului crud, se leagă în întregime de acesta și, dimpotrivă, pierde ceea ce nu-i poate fi dat prin nici o experiență; celălalt, căruia îi lipsește în întregime adevărul, dă naștere la aparența goală și debilă a formei; pe care nepricepuții o admiră ca fiind frumosul.

Numai că, prieteni, după ce noi am dovedit cea mai înaltă unitate dintre frumos și adevăr, mi se pare că am dovedit-o și pe cea dintre filozofie și poezie; căci după ce altceva se străduiește prima, dacă nu tocmai după acel adevăr etern identic cu frumosul, a doua însă, după acel frumos nenăscut și nepieritor, care este unul și același cu adevărul? Dar, dragul meu prieten, îți face oare plăcere să desfășurăm, mai departe, această relație pentru a ajunge, astfel, înapoi la începutul discuției noastre?

ALEXANDER: Desigur, doresc acest lucru.

ANSELMO: Deci în una și aceeași idee este contemplat frumosul cel mai înalt și adevărul cel mai înalt al fiecărui lucru.

ALEXANDER: Ne-am înțeles cu privire la aceasta.

ANSELMO: Iar această idee este cea a eternului.

ALEXANDER: Nu este alta.

ANSELMO: Întrucît în această idee adevărul și frumosul se identifică în mod necesar ele sînt identice și în acele opere care imită această idee.

ALEXANDER: În mod necesar.

ANSELMO: Dar ce consideri tu că este ceea ce produce asemenea opere?

ALEXANDER: Mi se pare greu de spus.

ANSELMO: O astfel de operă este în mod necesar finită?

ALEXANDER: Firește.

ANSELMO: Însă noi am spus că finitul este perfect prin aceea că se leagă de infinit.

ALEXANDER: Corect.

ANSELMO: Dar prin ce crezi tu că finitul poate fi legat de infinit?

ALEXANDER: Evident, numai prin ceva datorită căruia mai înainte a fost unul cu el.

ANSELMO: Deci acesta nu poate fi decît eternul însuși.

ALEXANDER: Este clar.

ANSELMO: Conform cu aceasta numai ceva care este etern poate da naștere unei asemenea opere ce reprezintă frumosul cel mai înalt?

ALEXANDER: Așa se pare.

ANSELMO: Dar prin ceva considerat pur și simplu etern, sau prin etern, în măsura în care se referă nemijlocit la individul care produce?

ALEXANDER: Cel din urmă.

ANSELMO: Dar tu ce crezi, prin ce anume ceea ce este etern se referă la individ?

ALEXANDER: Nu pot pricepe aceasta dintr-o dată.

ANSELMO: Nu am spus noi că toate lucrurile sînt în Dumnezeu numai prin conceptele lor eterne?

ALEXANDER: Desigur.

ANSELMO: Ceea ce este etern se referă, prin urmare, la fiecare lucru prin conceptul etern al acelui lucru,

deci la individul care produce se referă prin conceptul etern al individului, care se află în Dumnezeu și este identic cu sufletul precum acesta este una cu trupul.

ALEXANDER: Considerăm deci acest concept etern al individului ca pe cel care dă naștere unei opere în care este reprezentat frumosul cel mai înalt.

ANSELMO: Indiscutabil. Și acest frumos care este reprezentat în operă nu este iarăși eternul însuși?

ALEXANDER: Fără îndoială.

ANSELMO: Dar eternul considerat pur și simplu?

ALEXANDER: Nu mi se pare, căci putem spune că ceea ce este etern produce opera numai în măsura în care eternul constituie conceptul etern al individului și se referă nemijlocit la acesta.

ANSELMO: Deci în ceea ce este produs, infinitul însuși nu va fi reprezentat în sine, ci în măsura în care se referă la lucruri singulare sau este conceptul unor asemenea lucruri.

ALEXANDER: Așa este.

ANSELMO: Însă la ce lucruri se referă, la acelea care sînt legate de conceptul etern al individului sau la acelea care nu sînt?

ALEXANDER: Cu necesitate la cele care sînt legate de conceptul etern al individului.

ANSELMO: Dar acest concept nu va avea în mod necesar o desăvîrșire cu atît mai splendidă cu cît în Dumnezeu va fi legat mai aproape de conceptul tuturor celorlalte lucruri?

ALEXANDER: Indiscutabil.

ANSELMO: Oare din aceasta nu rezultă că și cel care produce poate să reprezinte celelalte lucruri ca și cum acestea ar fi el însuși, cu atît mai bine cu cît, îndepărtîndu-se în întregime de individualitatea sa, acest

concept al său poate fi considerat ca fiind aproape organic; dimpotrivă, cu cît conceptul său este mai imperfect și mai singular, și cel care dă naștere este cu atît mai puțin capabil să evidențieze altceva decît pe sine, oricît de schimbătoare ar fi formele?[8]

ALEXANDER: Toate acestea sînt suficient de clare.

ANSELMO: Dar, de asemenea, din aceasta nu se lămurește pînă la evidență că factorul producător reprezintă nu frumosul în sine și pentru sine, ci numai frumosul lucrurilor deci, întotdeauna, numai frumosul concret?

ALEXANDER: Evident.

ANSELMO: Dar factorul producător nu seamănă și în aceasta cu acela a cărui consecință este? Căci și acela, adică Dumnezeu, nu ne dezvăluie frumosul pretutindeni în lumea sensibilă, așa cum acesta este în el însuși? Și Dumnezeu nu dă o viață proprie și independentă mai degrabă ideilor lucrurilor care sînt în El prin aceea că le face să existe ca suflete ale unor corpuri singulare? Și oare nu tocmai datorită acestui concept etern al individului acea operă pe care o produce are o viață dublă[9], una independentă, în sine însăși, și cealaltă în cel care o produce?

ALEXANDER: În mod necesar.

ANSELMO: Deci, acea operă care nu trăiește în ea însăși, ci durează independent de cel care o produce, pentru sine, nici nu va fi considerată de noi drept o operă al cărei suflet este conceptul etern.

ALEXANDER: Aceasta este cu neputință.

ANSELMO: Dar nu am stabilit noi ulterior că fiecare lucru este frumos în conceptul său etern? Deci factorul producător al unui lucru, așa cum am acceptat aceasta,

și produsul sînt identici, adică amîndoi sînt frumoși. Deci, frumosul este produs de frumos, iar divinul de divin.

ALEXANDER: Aceasta este evident.

ANSELMO: În individul care produce, frumosul și divinul se raportează nemijlocit numai la acest individ; deci este de gîndit că prin aceasta se află în el și ideea frumosului și a divinului în sine și pentru sine sau că această idee există mai degrabă, în mod necesar, în altceva, adică tot în individ, dar nu întrucît îl privim drept conceptul nemijlocit al individului, ci în măsura în care îl considerăm drept individ pur și simplu?

ALEXANDER: În mod necesar ultima.

ANSELMO: De aici nu se poate mai departe înțelege că aceia care sînt capabili să dea naștere unor opere frumoase stăpînesc, adesea, cel mai puțin ideea frumosului și adevărului în sine și pentru sine, tocmai pentru că ei sînt cei stăpîniți de această idee?

ALEXANDER: Este natural să fie așa.[10]

ANSELMO: Întrucît nu recunoaște divinul ca atare, cel care produce apare, în mod necesar, mai mult ca un profan decît ca un inițiat. Deși nu o recunoaște, el este capabil prin natura sa să practice cele divine și, fără să o știe, dezvăluie pentru cei care înțeleg aceasta cel mai ascuns dintre toate secretele: unitatea dintre esență divină și interioritatea celei mai fericite naturi, în care nu există nici o contradicție; de aceea, încă din cea mai îndepărtată Antichitate poeții au fost adorați ca interpreți ai zeilor, ca oameni mînați și însuflețiți de aceștia. Nu ți se pare că orice cunoaștere care ne arată ideile numai în lucruri și nu în ele însele trebuie numită de noi exoterică și, dimpotrivă, aceea care ne arată

modelele originare ale lucrurilor, în sine și pentru sine însăși, trebuie numită pe bună dreptate, ezoterică?[11]

ALEXANDER: Așa mi se pare, cu adevărat.

ANSELMO: Cel care produce nu va reprezenta însă niciodată frumosul însuși, în sine și pentru sine, ci lucruri frumoase.

ALEXANDER: Indiscutabil.

ANSELMO: Deci arta sa este, în mod necesar, exoterică.

ALEXANDER: Se înțelege de la sine.

ANSELMO: În schimb, filozoful se străduiește să cunoască nu lucrurile singulare adevărate și frumoase, ci adevărul și frumosul în sine și pentru sine.

ALEXANDER: Așa este.

ANSELMO: El practică deci din interior același serviciu divin pe care cel care produce îl exersează din exterior, fără a ști însă aceasta.

ALEXANDER: Evident.

ANSELMO: Dar principiul celui care filozofează nu este conceptul etern, în măsura în care se referă nemijlocit la individ, ci acesta considerat pur și simplu și în sine.

ALEXANDER: E ceea ce va trebui să conchidem.

ANSELMO: Și filozofia, după natura sa, este, în mod necesar, ezoterică și acest lucru nu trebuie ținut în secret, ci este așa mai degrabă prin sine însuși.

ALEXANDER: Este clar.

ANSELMO: Însă nu trebuie să considerăm ca fiind esența conceptului de mistere tocmai faptul că acestea sînt ezoterice mai mult prin ele însele decît prin ceremonialul lor exterior?

ALEXANDER: Mi se pare că pentru aceasta însăşi anticii ne-au dat deja un exemplu.

ANSELMO: Absolut sigur, căci întreaga Eladă putea să participe la mistere, şi participarea la ele era socotită o fericire generală, astfel încît *şi Sofocle* îl introduce pe unul din personajele sale *cu cuvintele**:

„O, muritorilor, fericit este acela care
Mai întîi privind aceste sfinte taine
Aşa umbla pe-ndelete înspre Hades!
Căci partea sa este a trăi doar acolo;
Pe cînd pentru ceilalţi totul este doar nefericire",

iar Aristofan, în *Broaştele*[1] pune în gura corului celor fericiţi retraşi pentru totdeauna aceste cuvinte:

„Şi să afle: de-i atîta soare
Şi-atîta veselie de lumină,
E numai pentru noi! Căci ne-am pătruns
De sfintele mistere şi trăim
În cinste, fără să jignim pe nimeni,
Nici pe străini şi nici pe cetăţeni",

deci, astfel, ele nu încetează să fie secrete şi ca atare au fost stimate şi riguros respectate; din aceasta noi putem trage concluzia că în natura lor a existat ceva care, chiar dacă a fost împărtăşit unei mari mulţimi, nu a putut fi totuşi pîngărit.

Scopul tuturor misterelor nu este altul decît acela de a arăta oamenilor modelul originar a tot ceea ce ei sînt obişnuiţi să vadă altfel, numai drept copie, aşa cum, în cele din urmă, Polyhymnio ne-a explicat ieri cu mult temei.

---

[1] Aristofan, *Teatru*, ESPLA, Bucureşti, 1956, trad. E. Camilar şi H. Mihăescu.

La întoarcerea din oraș, cînd am discutat cu privire la conținutul misterelor, el ne-a spus că ne străduim degeaba să descoperim fie învățături mai sfinte, fie simboluri și semne mai importante decît acelea pe care anticii le-au arătat și reprezentat. Cît privește primele, a zis el, oamenii au învățat din mistere mai întîi că în afara lucrurilor care se schimbă neîncetat și se prefac în multiple forme mai există ceva neschimbător, uniform, indivizibil și că ceea ce seamănă mai mult cu divinul și nemuritorul este sufletul, iar ceea ce este cel mai asemănător cu multiformul, divizibilul și mereu schimbătorul este corpul. Lucrurile singulare, prin ceea ce este în ele distinctiv și specific, se separă de identicul cu sine, în sine și pentru sine, cu toate că pot aduce în temporalitate amprenta și oarecum întipărirea acelui indivizibil pur și simplu, datorită căruia acestea sînt identice cu ele însele și individuale. Dacă noi observăm această asemănare a lucrurilor concrete cu identicul cu sine și în sine și percepem faptul că acestea se străduiesc, fiecare, să fie într-adevăr asemănătoare cu unitatea, însă fără a realiza vreodată, în întregime, această asemănare — trebuie să recunoaștem că modelul originar al identicului cu sine, în sine și pentru sine, al indivizibilului pur și simplu, l-am primit într-un mod atemporal, aproape din naștere, prin care s-a exprimat una din stările sufletului, premergătoare celei prezente, cînd sufletul era părtaș la contemplarea nemijlocită a ideilor și imaginilor originare ale lucrurilor și din care el a fost smuls numai prin unirea cu corpul și trecerea la existența temporală.[12] De aceea, misterele au fost înfățișate ca o asemenea instituție care, prin purificarea sufletului, îi duc pe cei ce iau parte la ele la reamintirea ideilor contemplate odinioară în ele însele, adevărate, frumoase și bune și, prin aceasta, la suprema fericire.

Acum, dacă sublima filozofie constă în cunoașterea eternului și neschimbătorului, atunci învățătura misterelor nu constituie decît filozofia cea mai înaltă, sfîntă și aleasă, care ne-a fost transmisă din cea mai îndepărtată Antichitate; în felul acesta, după părerea noastră, într-adevăr misterele se raportează la mitologie, la fel cum filozofia se raportează la poezie și, de aceea, pe bună dreptate, am decis că trebuie să lăsăm mitologia pe seama poeților, iar îndrumarea misterelor pe cea a filozofilor. După ce, din nou, am adus discuția înapoi pînă în acest punct, trebuie să ne decidem dacă vrem să o continuăm și dacă da, în ce direcție.

LUCIAN: Atît de frumoase piste s-au deschis discuției noastre, încît nu se poate să stăm indiferenți.

ALEXANDER: Așa mi se pare și mie.

ANSELMO: Ascultați dară propunerea mea. Mi se pare deci că mai departe ar trebui să vorbim despre organizarea misterelor și specificul mitologiei și cred, într-adevăr, că cel mai cuviincios ar fi ca acela care pînă acum a fost prezent doar ca un oaspete al discuției noastre, Bruno, să ne spună ce crede el, care anume filozofie trebuie învățată prin mistere, care este aceea ce conține un impuls către o viață fericită și divină, căci, pe bună dreptate, aceasta o putem pretinde de la o învățătură sfîntă; apoi, Polyhymnio să preia firul de acolo unde l-a lăsat Bruno și să ne descrie simbolurile și acțiunile prin care o asemenea învățătură poate fi expusă; în sfîrșit, după cum se nimerește, unul dintre noi sau noi toți împreună să ducem pînă la capăt discuția despre mitologie și poezie.

BRUNO: Aș părea un nerecunoscător dacă eu, cel atît de des și de îndestulător găzduit de voi, nu v-aș împărtăși, atît de bine pe cît îmi stă cu putință, din ale mele.

Întrucît nu vreau să resping îndatorirea ce mi s-a dat, mă întorc deci, mai întîi, nu către cei care dețin puterea misterelor pămîntești, ci către conducătorii secretelor eterne, care sînt sărbătoriți de lumina stelelor, de rotirea sferelor, iar pe pămînt de moartea și renașterea speciilor și de aceea implor, mai întîi, să mă lăsați să ajung la contemplarea invulnerabilului, simplului, sănătosului și fericitului, mai apoi, să mă eliberați de răul de care suferă cei mai mulți, mai tare sau mai slab, în viață deopotrivă ca și în artă, gîndire și acțiune, încît fac tot posibilul să se sustragă stăruitoarei sorți care a dispus ca lumea să nu fie numai viață ci și moarte și, iarăși, nu numai corp ci și suflet, iar universul, la fel ca și omul, să se supună în întregime aceluiași destin pentru ca să nu fie numai finit sau numai infinit ci compus, nemuritor și muritor.

Apoi însă mă adresez vouă, rugîndu-vă să mă scuzați dacă nu vă vorbesc despre filozofia pe care o consider drept cea mai bună pentru a fi învățată prin mistere ci, mai degrabă, despre cea pe care o știu că este cea adevărată; și, mai mult, nici nu o prezint în ea însăși ci prezint numai fundamentul și domeniul pe care ea trebuie să fie construită și ridicată. Apoi vă rog, de asemenea, să-mi îngăduiți să dezvolt gîndurile dispozițiilor mele sufletești, nu singur și într-un discurs continuu, ci, cum adesea ne-am obișnuit, întrebînd sau chiar răspunzînd, după cum se nimerește, și să-mi permiteți mai ales să aleg pe unul dintre voi care, fie îmi răspunde la ce-am întrebat, fie, întrebîndu-mă, îmi primește răspunsul. Dacă voi sînteți mulțumiți și este și el cu aceasta, eu îl rog pe Lucian al nostru să împartă discuția cu mine, după preferință, în felul în care lui îi

convine. La temelia discuției însă să așezăm — căci ce lucru mai potrivit asupra căruia toți să fim de acord aș putea găsi eu sau am putea găsi noi — ceva la care ne-ai condus tu, Anselmo: ideea aceluia în care toate opozițiile nu atît se unesc cît, mai degrabă, sînt singulare și nu atît se anulează cît, mai degrabă, nu sînt deloc separate.

Înainte de toate deci preamăresc ca fiind Primul ceea ce premerge tuturor căci, făcînd abstracție de aceasta, numai două posibilități ar fi cu putință: să punem ca fiind Primul fie unitatea pe care am opus-o contradicției, dar atunci unitatea însăși am gîndi-o ca pe o contradicție; fie opozițiile, dar atunci ar trebui să le gîndim fără unitate, ceea ce este imposibil, căci tot ceea ce se contrazice pe sine este contradictoriu cu adevărat și în mod real numai prin aceea că trebuie să se afle în unul și același lucru.[13]

LUCIAN: Ferește-te, o preabunule (căci eu vreau să dau curs invitației tale și să-ți aduc din timp aminte) ca nu cumva chiar de la început să te încurci în contraziceri. Căci dacă unitatea stă, în mod necesar, în opoziție cu contradicția, ea poate fi atît de puțin gîndită fără contradicție pe cît aceasta fără unitate, încît este imposibil să gîndim unitatea fără să o punem în legătură cu o contradicție.

BRUNO: Numai de un lucru se pare că ai uitat, minunatule; anume că, dacă socotim ca fiind Primul unitatea tuturor contrariilor, iar unitatea însăși formează, într-adevăr, cea mai înaltă opoziție cu ceea ce tu numești contradicție, noi putem face ca această unitate să fie mai înaltă numai atunci cînd gîndim că ea cuprinde atît acea contradicție cît și unitatea care i se opune și de-

terminăm acea unitate ca pe una în care unitatea și contradicția, cel identic cu sine și cel diferit de sine sînt una.

LUCIAN: Într-adevăr, se pare că ai ieșit foarte bine din această cursă, întrucît ai stabilit o unitate care să lege din nou unitatea cu opusul însuși. Cum știi tu însă să admiți opusul avînd în vedere această unitate, fără ca tocmai din această cauză opusul să nu fie dat în relație cu această unitate? Se pare că în nici un fel nu poți să ajungi la o asemenea unitate pură care să nu fie afectată de diferență.[14]

BRUNO: Se pare, într-adevăr, prietene, că tu spui că diferența tulbură atît unitatea care se opune diferenței, cît și acea unitate mai înaltă în care diferența însăși este una cu unitatea, numai că, în legătură cu oricare dintre cele două crezi acest lucru, eu gîndesc că te pot convinge de contrariul. Dacă spui că în ceea ce privește această unitate mai înaltă unitatea și diferența stau în opoziție una cu alta, deci că însăși această unitate mai înaltă ar fi împovărată de o contradicție, atunci eu trebuie să tăgăduiesc aceasta din cauză că unitatea și diferența nu sînt contrare în această privință. Dar tu poate vrei să spui că diferența afectează numai acea unitate care îi este opusă, după cum și ea este opusă acelei unități, nu însă această unitate mai înaltă în raport cu care această contradicție însăși nu este cu putință. Sau nu este așa?

LUCIAN: Sînt de acord cu cele afirmate.

BRUNO: Tu spui că unitatea ar fi afectată întrucît ea se opune diferenței?

LUCIAN: Desigur.

BRUNO: Dar cum se opune: în întregime sau numai relativ?

LUCIAN: Ce numești tu a se opune în întregime și ce relativ?

BRUNO: Spun că se opune relativ ceea ce poate înceta de a mai fi opus într-un oarecare al treilea spre a alcătui o unitate. Gîndește-te numai la două corpuri avînd o natură opusă care se pot amesteca și dau naștere, în felul acesta, la un al treilea și, astfel, vei avea un exemplu pentru întîiul caz. Gîndește-te numai la un obiect și la imaginea reflectată de oglindă a obiectului și vei avea un exemplu pentru cel din urmă caz. Căci poți tu să gîndești un al treilea, în care imaginea să poată trece în obiect și obiectul în imagine, fără să fie separate cu necesitate în eternitate și în întregime tocmai pentru aceea că unul este obiect, iar celălalt imagine?

LUCIAN: Firește.

BRUNO: În ce fel trebuie deci să concepi opoziția dintre unitate și diferență?

LUCIAN: După părerea ta, în mod necesar în cel din urmă fel, căci ești de acord ca ele să fie una numai în ceva mai înalt în raport cu ele.

BRUNO: Excelent, însă tu consideri această unitate ca fiind desființată. Doar ai spus că unitatea este în mod necesar afectată în măsura în care se opune diferenței?

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Însă unitatea se opune diferenței, numai dacă gîndim unitatea mai înaltă ca fiind desființată; deci tu le poți gîndi ca fiind opuse numai în mod relativ.

LUCIAN: Într-adevăr.

BRUNO: Întrucît sînt numai în mod relativ opuse, ele vor putea fi una, numai în mod relativ, limitîndu-se și

îngrădindu-se reciproc, la fel ca cele două corpuri pomenite mai sus.

LUCIAN: În mod necesar.

BRUNO: Și numai întrucît se limitează și se îngrădesc reciproc unitatea va fi într-adevăr afectată și, prin aceasta, pe bună dreptate, înțelegi că ea este părtașă, la diferență.

LUCIAN: Pe deplin corect.

BRUNO: Întrucît ești de acord că unitatea este afectată de diferență, tu accepți, în mod necesar, o relație de cauză și efect între cele două, întocmai ca aceia care, filozofînd la nimereală, admit cînd una cînd alta, cînd una acționînd asupra celeilalte cînd invers, lăsîndu-le însă pe amîndouă flexibile una față de cealaltă.

LUCIAN: Zeii să mă ferească să fiu nevoit a lua asta în serios.

BRUNO: Atunci, tu nu poți lua în serios nici că unitatea pe care noi o contrapunem opoziției este în mod necesar afectată.

LUCIAN: Firește că nu. Dar cum vine aceasta — nu rezultă din părerea ta că poate fi în mod absolut unitate tocmai ceea ce este în mod absolut opus, și invers?

BRUNO: Firește, asta rezultă. Ia aminte doar la ce te-ai gîndit deja și spune-mi dacă poți concepe o unitate mai desăvîrșită decît cea dintre obiect și imaginea sa, cu toate că este imposibil ca amîndouă să se întîlnească vreodată într-un al treilea? De aceea, în mod necesar, tu accepți că ele se unesc în ceva mai înalt, prin care ceea ce face ca imaginea să fie imagine, iar obiectul să fie obiect, adică lumina și corpul, sînt din nou una. Imaginează-ți deci o asemenea soartă și ordine a lumii în așa fel încît, în general, dacă există

obiect este și imagine și dacă există imagine este și obiect, și atunci tocmai de aceea și pe această bază cele două vor fi împreună în mod necesar și pretutindeni, pentru că nicăieri ele nu sînt împreună. Căci ceea ce este opus și unit în mod absolut și infinit nu poate fi decît unit infinit. Ceea ce este însă unit infinit nu poate fi despărțit în nimic și niciodată; deci ceea ce nu este despărțit niciodată și în nimic fiind pur și simplu sudat laolaltă este tocmai de aceea pur și simplu opus. Deci tu trebuie să separi acea unitate pe care o afectează diferența de cea în care unitatea și opusul sînt una și trebuie să o lași să devină o existență pentru sine, iar diferența să i-o opui în mod relativ; aceasta însă nu-ți este cu putință, căci ea nu este nimic în afara acestei unități absolute și, de fapt, există numai în ea și tot ceea ce se poate afirma despre ea poate fi spus numai din punctul de vedere al acestei unități absolute. În privința acestei unități absolute nu se poate închipui ca unitatea să fie afectată de diferență, căci în această privință unitatea nu este opusă deloc diferenței. Aici, așadar, totul este transparent, căci în privința unității absolute, întrucît ea nu unește finitul cu infinitul ci numai le conține nedespărțite, nu există obscuritate și nici amestec; aceasta o recunoști și tu, după cum ai și mărturisit-o, de altfel.

LUCIAN: Ești însă convins că prin ceea ce numești unitate a unității și opusului ai suprimat toate contradicțiile și dacă da, atunci cum se raportează la aceasta celelalte contradicții cu care voi sînteți obișnuiți în filozofie?

BRUNO: Cum să nu fiu convins de cele de mai înainte dacă una din cele două este în mod necesar

adevărată: fie toate contrariile pe care le-am stabilit sînt cuprinse în ceea ce noi numim contradicție, fie în ceea ce numim unitate și opoziție. Dar întrucît pari că te îndoiești de aceasta și ca să răspund o dată cu aceasta și la cealaltă întrebare a ta, numește-ne acea contradicție pe care o consideri a fi cea mai înaltă.

LUCIAN: Eu aș spune că nici una nu poate fi mai înaltă decît cea dintre ideal și real, așa cum cea mai înaltă unitate trebuie s-o considerăm pe cea dintre temeiul ideal și cel real.

BRUNO: Nu putem fi încă mulțumiți cu aceasta, ci trebuie să te rog să ne spui cum îți reprezinți unitatea dintre temeiul ideal și cel real.

LUCIAN: Ca unitate a gîndirii și a intuiției.

BRUNO: Nu te voi provoca, prietene, la nici o dispută cu privire la această determinare, nici nu te voi întreba dacă nu concepi cumva acea unitate însăși, din nou, ca ceva ideal sau ca ceva real (căci cum s-ar putea să fie opus față de una din cele două ceea ce este deasupra amîndurora) și nici nu voi iscodi dacă ceea ce ai numit intuiție nu este deja în sine o unitate a idealului și a realului. Să lăsăm acum toate acestea și să cercetăm, în continuare, mai degrabă, ce înțelegi tu prin unitatea însăși a intuiției și a gîndirii. Căci mi se pare că exprimi prin aceasta exact ceea ce noi am numit unitate a opusului și a unității, a finitului și a infinitului. Spune-mi deci, minunatule, dacă nu consideri intuiția ca fiind în întregime determinată pentru fiecare caz în parte și dacă nu afirmi că intuiția, determinată în orice privință, formează o unitate cu gîndirea? Căci numai în acest mod îmi pot imagina o opoziție cît și unitate a lor.

LUCIAN: Într-adevăr așa este.

BRUNO: În mod necesar înțelegi intuiția ca fiind determinată prin ceva anume.

LUCIAN: Desigur, și anume determinată printr-o altă intuiție, aceasta iarăși printr-o alta și așa mai departe la infinit.

BRUNO: Dar cum poți gîndi o intuiție ca fiind determinată prin alta, dacă nu admiți că aceasta e diferită de aceea și aceea de aceasta, deci fără să concepi o diferență în întreaga sferă a intuiției, datorită căreia fiecare să fie ceva deosebit și nici una complet identică cu cealaltă?

LUCIAN: Este imposibil altfel decît spui tu.

BRUNO: Închipuie-ți în schimb un concept, acela al unei plante sau al unei figuri sau a ceea ce vrei tu și spune-mi dacă acest concept se schimbă și este determinat la fel cum se schimbă și sînt determinate intuițiile tale, atunci cînd privești mai multe plante și mai multe figuri una după alta, sau dacă nu cumva, mai degrabă, acest concept rămîne neschimbat, același, corespunzînd plantelor și figurilor atît de diferite într-un mod perfect identic, adică, dacă nu este in-diferent față de toate acestea?

LUCIAN: Ultima idee este cea adevărată.

BRUNO: Așadar, tu ai determinat intuiția ca fiind ceea ce în mod necesar este subordonat diferenței, iar conceptul ca fiind ceea ce este in-diferent.

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Mai departe, concepi intuiția prin calitatea particularului, iar noțiunea prin cea a generalului.

LUCIAN: Mi-e clar că este așa.

BRUNO: Ce idee înaltă și minunată ai exprimat prin acea unitate dintre intuiție și gîndire! Căci poate fi

gîndit ceva mai măreț și excelent decît ceea ce de la natură este astfel încît în el generalul presupune și determină particularul, iar conceptul obiectele, așa că în acesta însuși cele două nu sînt despărțite; și cît de departe te-ai avîntat prin această idee deasupra cunoașterii finite în care toate acestea sînt despărțite, și cît de mult chiar dincolo de presupusa cunoaștere a filozofilor închipuiți, care se gîndesc mai întîi la unitate și apoi la diversitate și o opun pe una în întregime celeilalte! Să ne ținem cu tărie de această idee; fără să amestecăm în ea altceva și fără să slăbim din rigoarea cu care am gîndit-o pînă acum, să admitem între gîndire și intuiție o asemenea unitate, încît ceea ce se exprimă în una să fie exprimat cu necesitate și în cealaltă și amîndouă să nu fie una doar într-un al treilea, ci în sine și înaintea oricărei separări; și nu în același timp cît, mai degrabă, în exact același mod, să fie trăsături ale tuturor celorlalte care provin din măreția acelei naturi care, luată în sine, nu este nici una nici cealaltă și nici amîndouă în același timp, ci unitatea lor. Dar nu vezi că ceea ce numim unitate a intuiției și a gîndirii include și unitatea finitului și a infinitului și invers, astfel că noi am făcut sub diferite expresii din unul și același lucru principiul cel mai înalt?

LUCIAN: Cred că este în întregime clar. Căci fiecare concept poartă în sine o infinitate, întrucît corespunde unui șir infinit de lucruri, la fel ca și singularului, pe cînd specificul, ca obiect al intuiției, este în mod necesar singular și finit, astfel încît în mod necesar noi admitem o dată cu unitatea conceptului și a intuiției și unitatea dintre finit și infinit. Întrucît acest obiect ni se pare excelent pentru cercetare, te rog totuși să urmăm

mai departe această investigație și să observăm, în special, felul și modul cum în acesta se unesc realul și idealul, finitul și infinitul.

BRUNO: Cu drèptate spui că acest obiect este excelent tocmai pentru cercetare, ba chiar ar fi cu mult mai potrivit să spui că el singur este demn de o investigație filozofică și că numai aceasta se ocupă de el; căci nu este oare evident că aceeași înclinație de a așeza infinitul în finit și din nou finitul în infinit este dominantă în orice discuție și investigație filozofică? Această formă de a gîndi este externă ca și esența a ceea ce se exprimă prin ea și nu a început acum și nici nu va înceta vreodată; ea este trăsătura nemuritoare, care niciodată nu îmbătrînește, a oricărei cercetări, *cum spune Socrate la Platon***. Tînărul care o gustă pentru prima oară se bucură de parcă ar fi găsit piatra filozofală și, entuziasmat de fericirea sa, se apucă de orice cercetare cu plăcere pentru ca ba să cuprindă în unitatea conceptului tot ceea ce îi apare în față, ba să desfacă și să împartă totul în mai multe. Această formă a cercetării constituie un dar al zeilor către oameni, pe care Prometeu l-a adus pe pămînt împreună cu cel mai pur foc al cerului. În această organizare a lucrurilor, dacă ceea ce respectăm ca etern este alcătuit și din finit și din infinit, iar ceea ce este într-adevăr separat trebuie să fie, în schimb, fie una fie alta din cele două, atunci este necesar ca o idee să corespundă tuturor și, astfel, toate să fie cuprinse într-o idee. Căci ideea se deosebește de concept, căruia esența sa i se potrivește numai în parte prin faptul că acela este pur și simplu infinit și, tocmai din această cauză, este opus multitudinii, iar aceasta, dimpotrivă, întrucît unește multi-

tudinea și unitatea, finitul și infinitul, se comportă exact la fel față de fiecare. Mai devreme am învățat că filozofia se ocupă numai de conceptele eterne ale lucrurilor, astfel că unicul obiect al oricărei filozofii va fi Ideea tuturor Ideilor, iar aceasta nu este nimic altceva decît cea prin care se exprimă că diferitul este de nedespărțit de unitate, iar intuiția de gîndire. Natura acestei unități este altceva decît natura frumosului și a adevărului însuși. Căci este frumos acela în care, la fel ca în formele zeilor, generalul și singularul, specia și individul sînt în mod absolut unul. Însă și adevărul este la fel și, deoarece considerăm această idee ca suprema măsură a adevărului, vom considera ca fiind absolut adevărat numai ce este adevărat avînd în vedere această idee, iar ca adevăruri doar relative și înșelătoare pe cele cărora, în această privință, nu le revine nici un adevăr. Așadar, cu atît mai mult vom continua cercetarea noastră cu privire la felul în care se unesc finitul și infinitul în acest cel mai înalt. Deci trebuie mai întîi să ne amintim că am admis o absolută inseparabilitate a celor doi, căci nici unul și nici altul nu este într-adevăr esența Absolutului — tocmai de aceea el este Absolut și, avînd în vedere acest Absolut, tot ceea ce există, fiind ideal, este nemijlocit și real și, fiind real, este nemijlocit și ideal. Apare însă evident că nu acesta este cazul în cunoașterea noastră; aici, ceea ce este ideal, conceptul, apare mai degrabă ca pură posibilitate și ceea ce este real sau lucrul apare ca realitate; și oare aceasta nu este valabil pentru toate conceptele posibile prin care noi exprimăm această opoziție dintre ideal și real? Nu putem spune, de exemplu, că în acela în care idealul nu este despărțit de real și realul de

ideal, multitudinea este și ea legată, în mod absolut, cu unitatea, limita cu nelimitatul și invers?

LUCIAN: Este așa, într-adevăr.

BRUNO: Nu este însă evident că în ceea ce privește cunoașterea finită, unitatea conține numai posibilitatea infinită iar multitudinea, dimpotrivă, realitatea lucrurilor și, mai departe, că în realitatea fără granițe zărim posibilitatea infinită a oricărei realități, iar în limită, dimpotrivă, realitatea aceleiași, astfel că aici negația devine punere și punerea, dimpotrivă, negație? La fel, ceea ce considerăm în orice lucru drept esență, substanța, conține, cît privește această cunoaștere, numai posibilitatea unei existențe, în schimb ceea ce este numai întîmplător și este numit *accidens*, realitatea; într-un cuvînt, în intelectul finit — prin comparație cu ideea cea mai înaltă și cu modul în care aceasta conține toate lucrurile — totul apare răsturnat, ca pus cu capul în jos, asemănător cu felul în care lucrurile se văd reflectate pe suprafața apei.

LUCIAN: Tot ceea ce spui este greu de pus la îndoială.

BRUNO: De aceea nu vom conchide oare mai departe cu îndreptățire că, o dată cu opoziția dintre real și ideal am admis, pentru toate conceptele noastre, și opoziția dintre posibilitate și realitate și că toate conceptele, care se bazează pe această opoziție sau provin din ea, nu sînt mai puțin false decît această opoziție însăși și fără nici o importanță în raport cu ideea cea mai înaltă?

LUCIAN: Este necesar să tragem această concluzie.

BRUNO: Putem să considerăm ca o perfecțiune sau ca o imperfecțiune a naturii noastre faptul că putem gîndi ceea ce nu este, că, așadar, în general, avem un

concept al nonexistenței alături de acela al existenței, sau că putem judeca, atît, că ceva nu este, cît și că este.

LUCIAN: Este imposibil să considerăm aceasta drept o perfecțiune în comparație cu ideea cea mai înaltă. Deoarece conceptul de nonexistență presupune o gîndire care nu se exprimă în intuiție, ceea ce este imposibil în Absolut, căci, în privința Absolutului, ceea ce se exprimă într-unul trebuie să fie exprimat nemijlocit și în celălalt.

BRUNO: Deci, în privința celei mai înalte idei, ne putem gîndi la o deosebire între existență și nonexistență la fel de puțin ca la conceptul de imposibilitate.

LUCIAN: Nici la acesta, căci ar însemna o contradicție între concept și intuiție, ceea ce, din punctul de vedere al Absolutului, este tot de neconceput.

BRUNO: Dar noi nu am stabilit deja că idealul apare deja ca ideal de nelimitat, așadar, și orice concept luat în sine este infinit; și cum gîndești tu această infinitate, ca pe una care s-a creat în timp și deci prin natura sa nu poate fi niciodată împlinită, sau ca pe una pur și simplu prezentă, o infinitate împlinită în sine?

LUCIAN: O gîndesc în ultimul fel dacă, în conformitate cu natura sa, conceptul este infinit.

BRUNO: De aceea este de înțeles de ce se bucură, în legătură cu aceasta, cei lipsiți de experiență, de parcă ar fi făcut cea mai mare descoperire, atunci cînd își dau seama că, pentru a realiza conceptul lor de triunghi (un spațiu închis între trei linii) ca pe ceva infinit, nu au nevoie nici de intuiția tuturor triunghiurilor care au fost vreodată sau vor fi, dar nici de intuiția tuturor felurilor de triunghiuri — a celor cu laturi egale și inegale, cu unghiuri egale și inegale ș.a.m.d. — și pot

fi siguri, în ciuda celor de mai sus, că conceptul tuturor triunghiurilor posibile — care au fost, sînt acum sau vor fi în viitor, fără deosebire de felul lor — le cuprinde pe toate în sine și este potrivit, în același mod, tuturor. Însă în concept, în sine și pentru sine, este, după cum știm, ce-i drept, inclusă posibilitatea infinită a tuturor lucrurilor care îi corespund în infinitatea timpului, însă numai ca posibilitate, așa încît, cu toate că are o natură total independentă de timp, din această cauză conceptul nu poate fi considerat ca absolut.

LUCIAN: Într-adevăr așa este.

BRUNO: Conform cu esența sa, am determinat Absolutul ca fiind ceva care nu poate fi nici ideal și nici real, nici gîndire și nici existență. Însă în relație cu lucrurile, este necesar ca el să fie și unul și celălalt, la fel de infinit, căci în ceea ce privește Absolutul, cum am spus, tot ceea ce există este ideal, fiind real, după cum, de asemenea, este real, fiind ideal.

LUCIAN: Pe deplin corect.

BRUNO: Putem determina acum idealitatea infinită ca o gîndire infinită, opunîndu-i acesteia ceea ce tu ai numit intuiție.

LUCIAN: Sînt pe deplin de acord cu aceasta.

BRUNO: Și oare nu trebuie să considerăm că în gîndirea infinită conceptele tuturor lucrurilor — întrucît fiecare concept este, conform cu natura sa, infinit — sînt infinite, pur și simplu și fără nici o relație cu timpul?

LUCIAN: Trebuie.

BRUNO: Deci trebuie să considerăm gîndirea infinită, în opoziție cu intuiția, ca posibilitatea infinită a tuturor lucrurilor, întotdeauna egală cu sine, fără nici o relație cu timpul.

LUCIAN: În mod necesar.

BRUNO: Întrucît însă în Absolut gîndirea și intuiția sînt pur și simplu una, în el — ca supremă unitate a gîndirii și intuiției — lucrurile se exprimă nu numai ca fiind infinite prin conceptele lor, ci și ca eterne prin ideea lor, ca ceva fără nici o relație cu timpul, fie chiar și în privința opunerii față de el, în ele exprimîndu-se absoluta unitate a posibilității și a realității. Căci dacă tu așezi intuiția în aceeași relație cu gîndirea în care alții pun existența sau realitatea, atunci — considerată ca realitate infinită — intuiția cuprinde în sine, pe seama gîndirii infinite, posibilitatea tuturor lucrurilor, numai că, datorită absolutei unități a intuiției și a gîndirii, o dată cu intuiția este admisă, în mod nemijlocit, și realitatea identică cu intuiția; întrucît conceptele sînt infinite, între concept și intuiție nu intervine nimic care să le despartă, deci în idei trebuie să se exprime, în mod infinit, nu numai conceptele lucrurilor, ci, totodată, și intuițiile, și anume astfel, încît intuițiile să corespundă în întregime conceptelor.

LUCIAN: Dar nu noi înșine am stabilit mai înainte că fiecare intuiție este determinată printr-o altă intuiție, care iarăși este determinată de alta, și așa mai departe la infinit?

BRUNO: Pe deplin adevărat căci, considerînd finitul ca intuiție, am putut admite numai între intuiții o legătură cauzală.

LUCIAN: Dar cum poți să împaci această existență eternă a lucrurilor în ideile lor cu infinita determinare a lucrurilor unele prin altele care, cum se vede, se referă numai la existența lor în timp?

BRUNO: Să vedem. Consideri conceptul ca infinit, intuiția ca finită, amîndouă însă ca una în idee și total neseparate, sau nu este așa?

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Ideea însă este singura reală în sine?

LUCIAN: Întocmai.

BRUNO: Prin urmare, în ceea ce privește ideea, adică în realitate, nici infinitul și nici finitul nu sînt ceva în sine și independent de distincțiile făcute de noi. Dacă nici unul nu este ceea ce este în sine, ci fiecare numai prin opusul său, atunci nici unul nu poate fi apreciat mai puțin decît celălalt, nu putem renunța la nici unul în favoarea celuilalt.

LUCIAN: Ar fi imposibil.

BRUNO: Este deci necesar ca, dacă infinitul este, și finitul să fie împreună cu el și nedespărțit de el în ceea ce am admis ca etern.

LUCIAN: Este evident, căci altfel ar trebui să admitem numai infinitul însuși; acesta însă este infinit numai prin opoziție cu finitul.

BRUNO: Însă finitul, spui tu, este, în mod necesar, mereu ceva determinat și în această calitate este determinat de un alt finit, care din nou este determinat de un altul și așa la infinit.

LUCIAN: Corect.

BRUNO: Însă în idee acest finit la infinit este unul și în mod nemijlocit legat cu infinitul în sine și pentru sine însuși.

LUCIAN: Așa am presupus.

BRUNO: Acest infinit în sine și pentru sine nu este însă conceptul?

LUCIAN: Ba da, recunosc.

BRUNO: Conceptului nu poate să-i fie identic sau corespunzător absolut nimic finit, ci numai ceva infinit.

LUCIAN: Este clar.

BRUNO: Însă un infinit în timp?

LUCIAN: Imposibil, după cîte mi se pare; căci nici un timp — nici chiar unul infinit — nu creează ceea ce este infinit, independent de orice timp, și nici un infinit, care se raportează la acesta, nu poate fi identic sau corespunzător cu acesta.

BRUNO: Deci un finit care este un infinit atemporal?

LUCIAN: Așa rezultă.

BRUNO: Însă infinit atemporal este numai conceptul?

LUCIAN: Am admis deja acest lucru.

BRUNO: Un finit etern infinit este deci ceva care este infinit în sine și pentru sine însuși, adică în conformitate cu esența sa.

LUCIAN: Și aceasta am acceptat-o deja.

BRUNO: Însă un asemenea finit care conform cu esența sa este infinit nu poate înceta niciodată și în nici un fel să fie finit.

LUCIAN: Niciodată.

BRUNO: Mai departe, întrucît este infinit nu în timp, ci în sine și pentru sine însuși, nu poate înceta să fie infinit finit nici dacă înlăturăm din el timpul.

LUCIAN: Nici aceasta.

BRUNO: Deci, întrucît este în Absolut iar în acesta este prezent într-un mod atemporal, încetează la fel de puțin să fie finit în sine.

LUCIAN: La fel de puțin. Însă cu toate că mie acestea mi se par în întregime evidente, te rog să le exprimăm, în continuare, mai profund, căci ele țin de lucrurile

cele mai obscure și care nu pot fi cuprinse imediat, la prima vedere.

BRUNO: Gîndirea infinită este deci separată de idee numai datorită distincției noastre în care gîndirea infinită este una, fără nici o mijlocire cu finitul însuși. Dacă privim acum din punctul de vedere al posibilității, atunci în gîndirea infinită totul este una, fără deosebiri temporale sau între lucruri, însă din punctul de vedere al realității, gîndirea infinită nu este una ci multiplă și în mod necesar și infinit finită. Însă și finitul în sine și pentru sine depășește orice timp, nu mai puțin decît infinitul în sine și pentru sine; finitul în sine și pentru sine poate obține la fel de puțin infinitul său — precum își poate pierde finitul prin negarea timpului. Nu avem nevoie de timp pentru a gîndi un finit infinit, în și pe lîngă Absolut, deși dacă îl gîndim independent de Absolut este necesar să se prelungească într-un timp infinit. Însă nici într-un timp infinit, finitul infinit nu va fi mai infinit într-un mod finit decît este după natura sa, fie și pentru o clipă, chiar și dacă numai în această clipă ar fi în relație cu Absolutul. Tu poți aduce aceasta mai aproape de intuiție în felul următor.

Fiecare finit, ca atare, își are temeiul existenței nu în el însuși ci, în mod necesar, în afară de sine; este vorba deci de o realitate a cărei posibilitate se află în altceva. Pe de altă parte, el conține, din infinit de multe altele, numai posibilitatea fără realitate, și tocmai din această cauză el însuși este cu necesitate și la infinit imperfect. Însă în ceea ce privește Absolutul acesta este în întregime de negîndit. Căci în Absolut — în măsura în care considerăm forma care este identică cu esența însăși — realul este absolut identic cu idealul;

este absolut identic cu el în mod real sau conform cu natura lucrului, deși, conform cu conceptul său, realul se opune cu necesitate și în eternitate idealului, precum copia modelului; conform cu conceptul său, acela este cu necesitate finit. Așadar, dacă tu cercetezi finitul numai după conceptul său, atunci acesta se prezintă cu necesitate și în infinit drept singular și, cum constituie o realitate a cărei posibilitate se află în altceva, el însuși conține posibilitatea infinită a altor singulari care, pe aceleași motive, conțin, la rîndul lor, posibilitatea infinită a altor singulari ș.a.m.d. la infinit. Însă în mod real, adică privind în absolută unitate cu infinitul, posibilitatea infinită a celorlalți singulari pe care o conține finitul se leagă mai întîi nemijlocit cu realitatea, după aceea, din același motiv — adică, întrucît finitul este real — posibilitatea sa se leagă nemijlocit de el însuși; totul, întrucît se află în Dumnezeu, este deci el însuși absolut, în afara oricărui timp și are o viață eternă. Singularul este tocmai prin aceea singular și este distinct tocmai prin faptul că el cuprinde numai posibilitatea celorlalte singulare, nu și realitatea lor, sau doar o asemenea realitate a cărei posibilitate nu este în ea însăși. Dar la orice finit te-ai gîndi — și în ceea ce îl privește, orice diferență dintre posibilitate și realitate ai presupune — deoarece finitul este în Absolut, în el nici realitatea nu este separată de posibilitatea sa și nici aceasta de aceea; așa cum, o dată cu posibilitatea infinită a întregului corp, care este conținută în fiecare parte a corpului organic, este dată, nemijlocit, și realitatea — fără nici o legătură cu timpul — dacă această infinită posibilitate este considerată avînd în vedere întregul corp și după cum, invers, posibilitatea nici unei părți organic

singulare nu se află în celelalte părți ale trupului, înaintea sau în afara părții respective, ci numai nemijlocit cu această parte împreună. Cum părțile singulare ale corpului organic sînt tot atît de puțin singulare pe cît ceea ce e singular este singular în Absolut, pe de altă parte, părțile singulare ale corpului organic nu încetează să fie singulare prin aceea că sînt considerate în mod ideal sau pentru sine, deși cercetate în mod real nu sînt singulare și aceasta seamănă cu felul în care finitul rămîne singular întrucît este în Absolut, de aceea deci felul în care singularul este legat în corpul organic cu întregul ne aduce, dintre toate lucrurile cunoscute și văzute, cel mai aproape de modul cum finitul se află în infinit. De aceea, în Absolut, relația dintre finit și infinit nu este cea dintre cauză și efect, ci aceea pe care o oarecare parte a unui corp organic o are față de o altă parte singulară; numai că, în Absolut, această legătură a finitului cu infinitul este infinit mai desăvîrșită decît cea dintr-un corp organic, pentru că fiecare parte a acestuia conține și o asemenea posibilitate a cărei realitate se află în afara sa, și față de care respectiva parte se raportează asemenea cauzei față de efect; și corpul organic nu este decît imaginea unui model care se află în Absolut și tocmai de aceea, fiecare realitate este legată de posibilitatea sa și fiecare posibilitate de realitatea sa.

Deoarece universul adevărat este o abundență infinită, nimic nu este în el unul în afara celuilalt, separat; totul este, în mod absolut, unul și întrepătruns și, tocmai de aceea, el se întinde în imagine, cu necesitate, într-un timp fără limite, asemănător cu unitatea atemporală dintre posibilitate și realitate într-un corp

organic căci, descompus în reflexii, pretinde pentru devenirea sa un timp care nu poate să aibă nici început și nici sfîrșit.[15] Așadar, finitul în sine nu se află nicăieri în afara Absolutului și orice finit este singular numai pentru sine, căci ceea ce în infinit este în mod atemporal ideal în Absolut este și real; dacă această relație a posibilității este aceea de cauză și efect, atunci finitul presupune pentru sine însuși această relație și dacă relația nu este în afara timpului, atunci ea însăși presupune și timpul, și anume îl presupune ca trecut pentru acela căruia îi conține numai realitatea, nu și posibilitatea, și ca viitor pentru acela căruia îi conține doar posibilitatea fără realitate; conceptul finitului presupune deci timpul finit sau o presupune acea posibilitate care este conținută în finit, iar această posibilitate se referă la o realitate singulară oarecare și este determinată în felul acesta, încît determinarea sa exclude atît ceea ce a trecut cît și ceea ce va veni. Așadar, în Absolut, existența și nonexistența sînt, dimpotrivă, nemijlocit legate una de alta. Căci lucrurile care nu există deja și conceptele lor nu se află în etern altfel decît lucrurile care există și conceptele lor, adică într-un mod etern. În schimb, lucrurile care există și conceptele acestor lucruri nu se află în Absolut altfel decît lucrurile care nu există și conceptele lor, adică prin ideile lor. Orice altă existență este însă aparență.

În Dumnezeu, conceptul nici unui singular nu este separat de acela al tuturor lucrurilor care sînt, au fost sau vor fi; căci cu privire la Dumnezeu însuși, aceste deosebiri nu au nici o importanță. Posibilitatea infinită, de exemplu cea din conceptul unui om, este legată în El nu numai cu realitatea infinită a tuturor celorlalți

oameni, ci și cu realitatea tuturor celor care reies de aici ca reale, de aceea viața prefigurată în Dumnezeu a singularului este pură, neconfuză și mult mai fericită decît viața sa proprie, căci și ceea ce apare în singular ca impur și confuz servește la întrezărirea măreției și divinității întregului în ființa eternă.

Deci, prietene, dacă noi privim acea unitate pe care ai stabilit-o în sensul adevărat și cel mai adînc, atunci nu vom fi de părere că dăm într-adevăr peste ea, în vreun fel, în cunoașterea finită, ci trebuie să credem că ea se află, mult mai sus, deasupra acesteia. Și în esența acelui Unu, care în nici o opoziție nu este nici unul și nici celălalt din lucrurile opuse, noi îl vom cunoaște pe tatăl etern și invizibil al tuturor lucrurilor care, el însuși neieșind niciodată din eternitatea sa, înțelege infinitul și finitul în unul și același act al cunoașterii divine: infinitul, ce-i drept, este spiritul, care este unitatea tuturor lucrurilor, finitul însă — deși este în sine, de fapt, identic cu infinitul — este prin propria voință un Dumnezeu suferind și supus condițiilor timpului. Eu cred că am arătat cum aceste trei au putut deveni una într-o Unică Existență și, de asemenea, cum poate coexista finitul, ca finit și într-un fel atemporal, lîngă infinit.

LUCIAN: Prietene, tu ne-ai adus atît de adînc în natura a ceea ce nu poate fi priceput și te-ai înălțat atît de mult deasupra conștiinței, încît acum aș vrea să văd doar cum te întorci de aici iar la ea.

BRUNO: Cu toate că nu știu, preabunule, dacă îmi faci sau nu un reproș atunci cînd spui că m-am înălțat atît de mult deasupra conștiinței, vreau să-ți spun totuși că eu nu o consider drept o greșeală, căci spune-mi mai

întîi dacă am făcut altceva decît să iau în înțelesul ei cel mai înalt ideea pe care tu ai fixat-o ca principiu.

LUCIAN: Într-adevăr, nu ai făcut altceva; dar ai făcut-o în așa fel, încît acea unitate la care ai ajuns încetează a mai fi un principiu al cunoașterii și tocmai de aceea, după cîte mi se pare, și un principiu al filozofiei care este știința cunoașterii.[16]

BRUNO: Cu privire la aceasta sînt, într-adevăr, pe deplin de acord cu tine, dar mă tem că prin cunoaștere tu înțelegi o cunoaștere oarecare subordonată care, tocmai pe acest motiv, necesită un principiu subordonat. De aceea, înainte de toate, hai să vedem unde cauți tu cunoașterea.

LUCIAN: Deci eu așez cunoașterea tocmai în acea unitate a gîndirii și a intuiției înseși de la care am pornit.

BRUNO: Și determini această unitate ca principiu al cunoașterii?

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Haide, prietene, să vedem cum gîndești tu această unitate, în măsura în care ea constituie principiul cunoașterii și în măsura în care ea este cunoașterea însăși. Înainte de toate spune-mi, te rog, vrei ca idealul și realul să fie în principiul cunoașterii una, așa cum am stabilit că sînt una în Absolut, sau gîndești această unitate a fi de alt fel, întrucît ea se găsește în principiul cunoașterii de același fel? Atunci nu ne deosebim în privința aceasta, și tu vei afirma despre principiul cunoașterii tocmai ceea ce noi susținem cu privire la Absolut. Numai că atunci ești pe deplin de acord cu mine, dar nu și cu tine însuți. Și dacă, după tine, în principiul cunoașterii se exprimă aceeași uni-

tate absolută, care după noi apare și în Absolut, atunci, prin cunoașterea însăși, vei depăși cu cunoașterea atît cunoașterea cît și conștiința.

LUCIAN: Tu treci cu vederea faptul că noi luăm unitatea, în măsura în care ea este principiu al cunoașterii, într-adevăr, drept ceva absolut, dar o știm ca absolut tocmai în relația sa cu cunoașterea însăși și o recunoaștem ca principiu al cunoașterii.

BRUNO: Nu știu dacă te înțeleg bine. Cunoașterea ca unitate a gîndirii cu intuiția este conștiință. Însă principiul conștiinței este aceeași unitate, doar că gîndită pur sau în mod absolut; ea este conștiința absolută, pe cînd cealaltă — conștiința derivată sau întemeiată. Deci părerea ta ar fi că în filozofie nu avem nici un motiv să trecem peste conștiința pură care este dată în conștiința întemeiată sau să privim conștiința pură altfel decît în relație cu conștiința al cărui principiu ea este?

LUCIAN: Părerea mea este că înțelegi prea bine.

BRUNO: Afirmi deci cu necesitate și că unitatea este alta în conștiința întemeiată decît în conștiința absolută.

LUCIAN: Cu aceeași necesitate ca și faptul că, în general, unitatea este o alta în principiu decît în aceea al cărei principiu este.

BRUNO: Dar în conștiința absolută unitatea este aceeași cu cea în Absolutul considerat ca atare.

LUCIAN: Corect.

BRUNO: Dar nu am gîndit noi unitatea ca fiind absolută în Absolut?

LUCIAN: Desigur.

BRUNO: În cunoaștere însă nu este absolută.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Prin urmare, este relativă.

LUCIAN: Ai în întregime dreptate.

BRUNO: Dacă este relativă, atunci este necesar ca cele două, idealul și realul, să fie separabile.

LUCIAN: Este necesar.

BRUNO: Dar noi am gîndit că în Absolut cele două sînt pe deplin inseparabile, pe deplin in-diferente.

LUCIAN: Așa am gîndit.

BRUNO: Dar dacă idealul și raționalul sînt inseparabile, pur și simplu una, atunci nu este posibilă nici o determinare prin care unul, de exemplu idealul, să fie considerat ca ideal, fără ca prin aceeași determinare și celălalt, realul, să fie considerat ca real și invers.

LUCIAN: Aceasta nu se poate nega.

BRUNO: Deci niciodată nu se poate lua în considerare nici ceva pur ideal și nici ceva pur real?

LUCIAN: Niciodată.

BRUNO: Ci întotdeauna numai o relativă unitate a celor două?

LUCIAN: Indiscutabil.

BRUNO: Deci, așa cum în etern idealul și realul sînt una, tot așa fiecare se separă de unitatea absolută numai prin celălalt, realul numai prin ideal, sau idealul numai prin real. Acolo unde această legătură nu există, nu este nici idealul și nici realul, ci numai absoluta lor unitate. Ești de acord cu aceasta?

LUCIAN: Fără nici o îndoială.

BRUNO: Deci recunoști și inevitabilitatea faptului că, imediat ce se admite, în general, o unitate relativă oarecare, de exemplu aceea că realul se separă prin ideal, se admite nemijlocit și în mod necesar și opusul său, deci idealul ca ceva ce se separă datorită relației cu realul; așadar, dacă facem abstracție de unitatea

absolută, fie și numai în general, această unitate supremă trebuie să apară, în mod necesar, separată în două puncte: unul în care idealul este presupus ca atare datorită realului și altul în care realul este presupus ca atare datorită idealului.

LUCIAN: Toate acestea nu pot fi negate, după cum se lasă nemijlocit demonstrat și că, în general, imediat ce este pusă o conștiință, fie și numai a mea însămi, fiecare dintre separările determinate de tine este necesară.

BRUNO: Cunoașterea este însă o unitate relativă?

LUCIAN: Așa am presupus.

BRUNO: Deci îi stă în față o altă unitate.

LUCIAN: Și cu aceasta sînt de acord.

BRUNO: Cum numești ceea ce stă în opoziție cu cunoașterea, deci ceea ce nu cunosc?

LUCIAN: Existența.

BRUNO: Deci existența este o unitate relativă la fel ca și cunoașterea.

LUCIAN: Aceasta derivă din cele de mai înainte.

BRUNO: Cunoașterea este tot atît de puțin o idealitate pură, pe cît de puțin este existența o realitate pură.

LUCIAN: Corect.

BRUNO: Nici una însă din cele două unități nu este ceva în sine, căci fiecare există prin cealaltă.

LUCIAN: Așa se pare.

BRUNO: Este evident; căci poți să admiți la fel de puțin o cunoaștere fără să te gîndești nemijlocit la o existență, precum și o existență fără să te gîndești nemijlocit, în același timp, la o cunoaștere.

LUCIAN: Este evident.

BRUNO: Nici una din cele două unități nu poate deci să fie principiul celeilalte.

LUCIAN: Nici una.

BRUNO: Cunoașterea, în măsura în care este o unitate relativă, este la fel de puțin principiul existenței pe cît de puțin este existența principiul cunoașterii, în măsura în care constituie o unitate relativă.

LUCIAN: De acord.

BRUNO: Nu poți să dizolvi deci nici una dintre aceste determinații în cealaltă, căci una stă sau cade datorită celeilalte, așa că luînd-o pe una o suprimi și pe cealaltă.

LUCIAN: Firește, și aceasta nici nu este părerea mea.

BRUNO: Tu mai degrabă vrei să le dizolvi pe amîndouă în conștiința absolută.

LUCIAN: Ai nimerit-o.

BRUNO: Unitatea este însă conștiință absolută numai în măsura în care tu o cercetezi ca principiu al unei oarecare unități relative, determinate, care este cunoașterea.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Nu există nici un motiv pentru a trata preferențial unitatea absolută ca principiu al uneia dintre cele două unități relative, de exemplu al cunoașterii și a suprima opozițiile relative în unitatea astfel concepută, căci unitatea absolută este în același fel principiu al celor două unități relative și fie o cercetezi în sine și în ceea ce privește relația sa cu cunoașterea și, atunci, în general, nu ai nici un motiv să o restrîngi numai la această relație, fie nu o cercetezi în sine, dar atunci, în același fel, ai motiv și să o privești în relație cu unitatea relativă aflată în opoziție cu cunoașterea, căci cealaltă unitate nu este mai puțin reală și are aceeași origine ca aceasta. De ce nu faci din unitatea absolută ceva, mai degrabă, general, pretutindeni

prezent, atotcuprinzător și de ce nu o lași mai bine să se răspîndească pretutindeni decît să o admiți numai în relație cu cunoașterea? Căci numai atunci eu cred că într-adevăr o cunoști în sine și ai o intuiție intelectuală[17] cu privire la unitate dacă, mai întîi, o eliberezi de relația sa cu conștiința. În lucruri nu vezi nimic altceva decît imaginile transpuse ale acestei unități absolute, iar în cunoașterea însăși, în măsura în care este o unitate relativă, nu vezi altceva decît o imagine deplasată într-o altă direcție a acelei cunoașteri absolute în care existența este la fel de puțin determinată prin gîndire ca și gîndirea prin existență.

LUCIAN: În legătură cu aceasta, prietene, putem acum cu ușurință să ajungem la o înțelegere, căci și noi am trimis filozofia înapoi la conștiință, numai pentru a recunoaște că opoziția dintre cunoaștere și existență, sau cum vrei să o numim, nu are nici un adevăr în afara conștiinței, căci, făcînd abstracție de conștiință, o existență ca atare este la fel de puțin ca o cunoaștere ca atare. Dacă așa cum tu însuți spui, tot ceea ce, de obicei, este considerat drept real, se sprijină pe mutarea din loc sau relativa desfacere și refacere a acelei unități și fiecare desfacere însăși nu este decît ideală și în conștiință, atunci poți să vezi de ce această doctrină este idealism: nu pentru că realul este determinat prin ideal, ci deoarece opoziția dintre cele două nu poate fi decît ideală.

BRUNO: Cu aceasta, firește, sînt de acord.

LUCIAN: Numai că, prietene, deși am căzut de acord, ce-i drept, că acea separare este, în privința ideii celei mai înalte, în afara oricărui adevăr, tu nu ai dezvoltat în nici un chip, ba chiar ai lăsat în întregime neatinsă

problema cum putem să privim nu doar ca posibilă ci și ca necesară acea ieșire din etern care se leagă de apariția conștiinței.

BRUNO: Pe bună dreptate pretinzi să vorbesc aici despre aceasta. Întrucît vrei, într-adevăr, de la început să cunoști unitatea absolută în relație cu unitatea relativă a cunoașterii, îți scapă acea întrebare, care nu constituie decît un caz special al cercetării generale, referitor la felul cum apare, în general, finitul din etern. O, preabunule, din punctul de vedere al eternului însuși și fără să presupun orice altceva în afară de ideea cea mai înaltă, părerea ta pare să fie că eu ajung la originea adevăratei conștiințe și a deosebirii și separării admise o dată cu ea. Căci și această separare, împreună cu tot ceea ce o însoțește, este cuprinsă în cea mai înaltă idee și oricît de mult ar lărgi individualul cercurile existenței sale, ele sînt conținute și închise în sine de acest etern și nici una nu depășește cercul de metal care le cuprinde pe toate.

Deci amintește-ți că în acea unitate cea mai înaltă — pe care noi am considerat-o drept abisul sfînt, din care toate ies și în care toate se întorc, în privința căreia esența este și formă, iar forma și esență — nu este înainte de toate altceva decît infinitul absolut, dar acest infinit nu se opune finitului infinit și prezentului atemporal, nici nu se limitează pe sine prin acest finit și nici nu îl limitează pe acesta, ci, pur și simplu, îi corespunde fiindu-i suficient; cele două sînt ca un singur lucru și pot fi distinse numai în ceea ce apare și numai acolo sînt diferite deci, conform cu natura lucrurilor, sînt în întregime una, dar conform conceptului lor, deosebite în eternitate, precum gîndirea și existența,

idealul și realul. Însă în această unitate absolută, nici unul nu poate fi deosebit de celălalt, căci, așa cum am arătat, în aceasta totul este perfect și absolut, iar lucrurile se deosebesc numai prin imperfecțiunile și limitele lor, care provin din diferențele de esență și formă; în această cea mai desăvîrșită natură însă, forma și esența sînt întotdeauna identice, căci în această esență, care conține finitul nu ca finit ci ca infinit, nu există nici o deosebire între finit și infinit, iar relativa deosebire între formă și conținut se constituie numai în finit.

Însă finitul, cu toate că în mod real este pe deplin egal cu infinitul, nu încetează, în mod ideal, să fie finit, astfel că unitatea absolută conține totodată și diferența [*Differenz*] tuturor formelor, numai că aici ea nu se separă de in-diferență [*Indifferenz*], căci dacă considerăm această unitate în raport cu ea însăși nu se poate introduce în ea nici o distincție, dar întrucît este considerat în el însuși fiecare lucru își capătă viața sa proprie din ea și — chiar dacă numai în mod ideal — fiecare poate să treacă într-o existență separată. În felul acesta, în acea unitate eternă, doarme ca într-un unic germene, infinit fecund, întreg universul — abundența formelor sale, bogăția vieții și deplinătatea proceselor sale infinite în timp, aici însă pur și simplu concomitent date; în acea unitate eternă, trecutul și viitorul, amîndouă fără capăt pentru finit, sînt aici împreună, nedespărțite unul de celălalt, sub același înveliș comun. Mai înainte, prietene, eu am explicat destul de clar cum finitul este cuprins în acel etern absolut, pe care și noi la fel ca alții l-am putea numi și eternitate rațională, fără ca pentru sine însuși acesta să înceteze să fie finit. Deci finitul,

cu toate că pentru el însuși este finit, însă totodată se află în infinit, dar ca finit — deși nu în raport cu infinitul ci considerat în raport cu sine însuși — este totuși diferența relativă dintre ideal și real și cu această diferență relativă se presupune mai întîi pe sine însuși și timpul său, iar apoi și realitatea tuturor lucrurilor, a căror posibilitate este conținută în conceptul său propriu.

Poți înțelege aceasta și mai nemijlocit din ceea ce ai acceptat mai înainte tu însuți, anume din faptul că unitatea dintre gîndire și intuiție este pretutindeni prezentă, generală, iar de aici urmează că nici un lucru sau nici o esență nu poate exista fără această inseparabilitate, că nici una din ele nu poate fi lucrul sau esența astfel determinate, fără identitatea determinată dintre gîndire și intuiție și, după ce ai determinat gîndirea ca diferență iar intuiția ca in-diferență, nu există un lucru sau o esență în care diferența să nu fie expresia intuiției iar in-diferența expresia gîndirii și uneia îi corespunde ceea ce numim corp, iar celeilalte ceea ce numim suflet.

Deci toate lucrurile, care din eternitate se află în acea finitate atemporală, existentă în infinit, trăiesc prin existența lor nemijlocit în idee și sînt, mai mult sau mai puțin, capabile să realizeze starea prin care, deși nu în privința eternului ci numai pentru sine, se pot despărți de finitul atemporal, pentru a ajunge la existența temporală. Să nu crezi deci că lucrurile individuale, multitudinea formelor ființelor vii sau toate pe care le mai distingi tu și sînt în realitate despărțite așa cum le vezi, sînt conținute în universul în sine și pentru sine, ci, mai degrabă, trebuie să-ți imaginezi că lucrurile se despart unele de altele numai pentru tine,

însă înaintea lor și a fiecărei esențe se dezvăluie unitatea în măsura în care esența însăși se separă de unitate: de exemplu, piatra pe care o vezi se află în absolută identitate cu toate lucrurile, pentru ea nu se separă nimic, nimic nu pășește înainte din noaptea închisă; în schimb, animalului, a cărui viață este în el însuși, întregul i se deschide mai mult sau mai puțin, cu cît viața sa este mai mult sau mai puțin individuală și, în sfîrșit, își revarsă întreaga bogăție în fața omului. Îndepărtează numai această relativă identitate și o să vezi cum toate se întorc iarăși, împreună, în unitate.

Nu ți se pare însă că tocmai aceste cercetări ne pot convinge că existența tuturor esențelor[18] o putem înțelege din unul și același fundament, că deci există numai o singură formulă pentru cunoașterea tuturor lucrurilor, și anume că fiecare lucru se desparte de întreg numai datorită relativei opoziții a finitului și a infinitului; însă, prin ceea ce le unește pe amîndouă, fiecare lucru poartă în sine pecetea și, oarecum, o copie a eternului, căci întrucît unitatea finitului cu infinitul, a realului cu idealul în perfecțiunea sa este forma eternă, iar ca formă totodată și esența Absolutului, rezultă că în lucruri — acolo unde se înfăptuiește în ele această unitate relativă — apare o răsfrîngere a acelui cel mai înalt, în care ideea este și substanța, iar forma, pur și simplu, este și realul.

Așadar, legile oricărui finit se lasă înțelese cu deplină generalitate din acea relativă identitate și opoziție a finitului cu infinitul pe care o numim cunoaștere, dacă formează o unitate și opoziție vie, dar care este de același fel cu cunoașterea și atunci cînd se exprimă prin lucruri.

Spun însă acestea numai în mod general și nu m-aș mira deloc dacă cineva ar găsi că nu sînt destul de clare fără să le fi aplicat și în cazul individualului.

Deci așa mi se pare că trebuie să gîndim despre universul vizibil și despre încorporarea ideilor.

În ceea ce ai numit intuiție în sine nu există nici o diferență, decît numai atunci cînd ea se opune gîndirii. Deși în sine și pentru sine este independentă de orice formă și figură, intuiția este totuși receptivă la toate, este fertilizată din eternitate de gîndirea infinită prin toate formele și deosebirile lucrurilor și, în mod infinit, ca corespunde gîndirii infinite, fiind legată cu aceasta într-o asemenea unitate absolută, în care orice multiplicitate este nimicită și, tocmai întrucît această unitate cuprinde totul în sine, nimic nu poate fi separat de ea. Deci intuiția și gîndirea se separă pînă a ajunge la opoziție numai în ceea ce privește lucrurile singulare însele, dar nu și în privința a ceea ce este cel mai înalt, unde gîndirea și intuiția, cum spui tu, sînt una — căci numai în lucrurile singulare intuiția nu satisface gîndirea; dar, separîndu-se, ele trag cu sine în temporalitate și ideea în care amîndouă, originar, au fost una și apoi ideea apare aici ca reală, astfel că este aici a treia în loc să fie, ca acolo, prima.

Însă nici gîndirea în sine și nici intuiția nu sînt supuse temporalității, ci fiecare numai prin relativa despărțire și unire una de și una cu cealaltă. Căci ceea ce, în privința tuturor lucrurilor, este sensibil la diferență — așa cum aceasta ni s-a transmis deja de către cei vechi — nu este altceva decît principiul matern, iar conceptul sau gîndirea infinită este principiul patern; cel de-al treilea însă, care a provenit din

cele două, este născut și are felul de a fi al unui născut și, luînd parte deopotrivă la natura amîndurora, în felul său trecător, unește în sine din nou gîndirea și existența, imită în mod înșelător realitatea absolută în care și-a găsit originea; dar, în el însuși, este cu necesitate singular, însă este singular și ceva determinat numai prin relativa opoziție a realului și idealului, dintre care nici unul nu este în sine muritor, ci fiecare devine muritor prin celălalt și așa lucrul în sine sau realul este redat temporalității.

Cel născut este deci finit, cu necesitate și în infinit, însă el este așa numai în relațiile lui. Căci în realitate, finitul nu există niciodată în sine ci numai unitatea finitului cu infinitul. Deci fiecare finit cercetat pentru sine — împreună cu acela prin care este real — este iarăși identic cu această unitate însăși, dar, prin ceea ce este formă în el, nu este altceva decît unitatea relativă a finitului cu infinitul. Cu cît un lucru este mai desăvîrșit, cu atît mai mult acesta se străduiește să prezinte infinitul deja în ceea ce este finit în el însuși, ca în felul acesta să facă, pe cît este cu putință, identice finitul în sine cu infinitul în sine și pentru sine. Cu cît se apropie deci finitul într-o esență oarecare de natura infinitului, cu atît mai mult preia această esență asupra sa caracterul netrecător al întregului, cu atît apare mai durabilă și statornică, mai desăvîrșită în sine și avînd mai puțin nevoie de ceea ce este în afara ei.

De acest fel sînt stelele și toate corpurile cerești, ale căror idei, dintre toate cîte se află în Dumnezeu, sînt cele mai desăvîrșite, căci ele exprimă cel mai bine că finitul și infinitul sînt împreună în Dumnezeu.

Mă gîndesc însă în legătură cu corpurile cerești la acea unitate originară a lor, din care a provenit, mai întîi, această multitudine și separabilitate a lucrurilor singulare la fel ca infinita multitudine a tuturor lucrurilor din absoluta unitate. Dacă spunem deci despre acele corpuri cerești nu numai că se străduiesc să exprime în sine întregul univers ci că, în realitate, îl și exprimă, atunci, într-adevăr, toate corpurile cerești sînt capabile de aceleași nenumărate transformări, la fel ca și corpurile organice, dar în ele însele sînt nealterabile și netrecătoare, în plus libere, independente ca și ideile lucrurilor, despărțite, suficiente sieși, cu alte cuvinte, animale fericite și, în comparație cu oamenii muritori, niște zei nemuritori.[19]

Ține însă minte și următoarele pentru a înțelege cum de ele sînt așa.

Ideea fiecărui corp ceresc este absolută, eliberată de timp, într-adevăr perfectă. Însă ceea ce unește în fenomen finitul existent în ele cu infinitul și dă naștere acelei realități derivate despre care noi am vorbit mai înainte este copia nemijlocită a ideii înseși și această copie este la fel de puțin capabilă să admită diferența ca și ideea și transpune veșnic, în același mod, generalul în singular iar singularul în general. Deși copia ideii, în sine, apare într-adevăr ca unitatea pur și simplu, nu este ceva născut și nici determinat, însă în relație cu opusul dă la iveală unitatea.

Contradicția, precum o știi, este aceea a finitului cu infinitul. Și finitul însuși se raportează la infinit, într-adevăr, precum diferența la in-diferență.

Însă infinitului pentru sine nu îi revine nici o realitate, mai mult, el are cu substanța o asemenea relație,

că numai înmulțit cu pătratul său devine asemănător cu ea. Ce înțeleg eu însă prin pătratul finitului poți ghici tu în parte deja din cele anterior spuse și după aceasta am să ți-o spun și mai clar.

Căci ceea ce noi am numit finitul aflat în lucruri este opus infinitului. Și, întrucît se raportează nemijlocit la acest finit, infinitul este numai infinitul acestui finit: nu unitatea infinită a tot ce este finit, ci numai unitatea relativă a acestui finit sau conceptul care, ca suflet al finitului, se raportează numai la acesta.

În fiecare lucru, de această unitate relativă ca general se leagă finitul ca particular; această legătură ia naștere datorită aceluia în care unitatea și opusul nu sînt despărțite și lucrul particular se separă de totalitatea lucrurilor datorită acestei unități relative, mulțumită ei persevorează în separația sa și este pentru totdeauna același, deosebit de celelalte, identic numai cu el însuși.

Însă prima condiție ca infinitul în sine și pentru sine, excluzînd toate celelalte, să poată fi infinitul unui anumit finit este ca acest finit însuși să fie pur și simplu finit și nu infinit.

Dar nu numai infinitul se află aici în relație cu finitul, ci și ceea ce le unește pe amîndouă și despre care am presupus că este o copie a eternului.

Însă ceea ce iese la iveală din relația finitului, infinitului și eternului cu finitul, dacă cele două devin absolut identice, nu este altceva decît spațiul, imaginea totdeauna liniștită, niciodată în mișcare, a eternului. Însă conceptul care se raportează pe sine nemijlocit la finit se exprimă, în lucru, prin prima dimensiune sau prin lungimea pură. Poți recunoaște că în întindere linia este cea care corespunde conceptului din gîndire

și din faptul că, cercetată pentru sine, ea este infinită și nu conține în sine nici un fundament pentru finit, apoi și din faptul că ea este modul cel mai înalt și mai pur de a separa din universalitatea spațiului sufletul tuturor figurilor, și de aceea geometrii, incapabili de a o deriva sau de a o lăsa să se nască din totalitate, au pretins, oarecum pentru a și-o apropia, că ar fi mai mult o acțiune decît o existență.

Acest act al separării este, întrucîtva, o afectare a unității generale și cu aceasta se suprimă tot ceea ce apare ca separat în ceea ce încă nu era separabil; căci dacă unitatea actului este relativă și opusă particularității, atunci, în această unitate, subiectul și obiectul nu pot fi puse ca o identitate absolută ci numai ca una relativă.

Aceasta este exprimat în lucru prin ceea ce face ca lucrul să fie identic cu el însuși și legat cu sine, după cum vedem că, din cauza relativei identități a naturii lor, fierul este atras de magnet și fiecare lucru de ceea ce este cel mai îndeaproape înrudit cu el sau asemănător cu natura lui.

Numai că, întrucît unitatea relativă nu poate exista decît în relație cu un finit anume sau cu diferența, prima dimensiune este unită în mod necesar cu a doua.

Vezi, așadar, că unitatea absolută a opusului și a unității este eternul, după cum cea în care unitatea și opusul sînt separate de acela în care amîndouă se unesc nu este altceva decît ceea ce se naște. Deci imaginea desfășurată a relațiilor interne ale Absolutului este schela celor trei dimensiuni a căror absolută identitate este spațiul. În cele ce urmează aceasta va deveni și mai clar.

Dar, cum am spus noi, în măsura în care se referă, nemijlocit, numai la acest finit determinat, conceptul

este el însuși finit și numai sufletul acestui particular. În sine însă este infinit. Finitul stă față de conceptul infinit în același raport precum rădăcina față de pătratul ei. În măsura în care conceptul ca infinit se află în afara lucrului, căci acesta nu are în sine timpul său, lucrul este în mod necesar subordonat timpului.

Căci timpul este numai un tablou mereu mișcător, permanent nou, într-o armonioasă curgere[20], al gîndirii infinite și identitatea relativă a unui lucru este numai expresia timpului în el. Deci acolo unde identitatea relativă devine vie, infinită și activă și apare ca atare, ea este timpul însuși și în noi înșine, ce-i drept, ceea ce noi numim conștiința de sine. În lucru însă, în măsura în care acesta nu este legat în mod absolut de conceptul infinit, apare numai expresia moartă a acelei linii vii, în timp ce actul însuși, care se exprimă prin unitatea cu sine însuși, rămîne ascuns la infinit.

Datorită acestui fel de unitate, care îl face să fie identic cu sine și, în acest mod, subiectul și obiectul său însuși, lucrul este subordonat și liniei drepte, așa cum este și timpului.

Dar el este numai pentru sine sau în mod ideal particular și în afara conceptului infinit, în schimb poate fi real numai prin ceea ce îl unește cu conceptul infinit și care îl admite în universalitatea lucrurilor.

Întrucît lucrul prezintă numai o relativă identitate cu sine însuși, generalul și particularul nu se vor uni în el altfel decît linia cu unghiul într-un triunghi.

Întrucît se leagă de conceptul infinit al lucrurilor, care se raportează față de finitul din el ca pătratul față de rădăcina sa — infinitul poate fi legat de un lucru numai așa ca pătratul lui.

Infinitul poate fi legat cu lucrul numai prin acela în care generalul și particularul sînt în mod absolut unul și care, pentru sine însuși, precum o știi, nu este capabil de nici o diferență; deci lucrul care există ca atare numai prin opoziția generalului cu particularul nu este identic, același cu Unul lipsit de contradicții, ci separat, mai degrabă în relație de diferență cu el. De aceea acest Unu, în raport cu lucrul, apare nu ca ceea ce există, ci ca ceea ce este temeiul existenței.

Dacă vom înmulți însă pătratul cu acela căruia îi este pătrat se naște cubul, care este imaginea sensibilă a ideii sau unitatea absolută a opusului cu unitatea însăși.

Vei înțelege deci acestea mai departe în felul următor.

Realul aparent, la fel ca și cel adevărat, este numai acela care leagă în sine, cu necesitate, infinitul și finitul. Căci atît unitatea pentru sine cît și diferența pentru sine sînt numai determinări ideale, și lucrurile sînt reale numai într-atît cît exprimă unitatea dintre cele două. Dacă unitatea este reprezentată în lucruri prin prima și diferența prin a doua dimensiune, atunci trebuie ca unitatea celor două să se exprime cel mai desăvîrșit prin aceea în care amîndouă dispar și care este grosimea sau adîncimea.

Acel principiu, față de care lucrurile apar într-adevăr într-o relație de diferență și care leagă în ele sufletul sau expresia gîndirii infinite cu corpul, nu este altceva decît greutatea; dar lucrurile sînt subordonate principiului greutății numai întrucît cad în afara timpului care nu devine viu în ele. În măsura în care ele poartă

în sine propriul lor timp, sînt independente, vii, libere, absolute în ele însele ca și corpurile cerești.

Greutatea însă (căci este necesar să știm asta încă dinainte), care preia necontenit diferența în in-diferența generală, este în sine indivizibilă și, de aceea, oricum am împărți un oarecare lucru sensibil, greutatea tot nu se divide și, în sine, nici nu scade și nici nu crește[21]; mai departe, ea este de o asemenea natură că nu constituie altceva decît in-diferența spațiului și timpului, nu poate fi opusă nici uneia dintre cele două și nu scade cu creșterea spațiului (care este expresia diferenței) după cum prin scăderea lui nici nu crește. În mod ideal, cu cît se deosebește mai mult un lucru de totalitate, cu atît mai mică este în el dorința sau străduința de a se întoarce în unitatea tuturor lucrurilor, greutatea însă nu se schimbă prin aceasta, ci este nemișcată, rămînînd identică în raport cu toate.

Ceea ce determină lucrurile pentru linia dreaptă și pentru conceptul finit este partea anorganică, iar ceea ce le dă formă sau le determină pentru judecată și preluarea particularului în general este partea organică, iar cea care exprimă unitatea absolută a generalului și a particularului — partea lor rațională.

De aceea ceea ce pretindem pentru realitatea fiecărui lucru se poate exprima prin trei trepte sau potențe, așa că fiecare lucru, în felul său, reprezintă universul.[22]

Însă, cum am stabilit deja, în lucrurile individuale, al treilea este primul în sine; acest primul, care reprezintă pentru sine cea mai înaltă puritate, claritatea neafectată în lucruri, este afectată însă prin ceea ce noi am numit, pînă acum, unitate și opoziție, pe care însă,

dacă este vie, noi o putem numi și conștiință de sine și sensibilitate.

Numai rațiunea este dimensiunea reală, care constituie imaginea nemijlocită a eternului, spațiul absolut însă doar în relație cu diferența. Dar relativa unitate și opoziție care — cum am mai spus — sînt numai determinări formale, tocmai prin faptul că afectează unitatea absolută, o fac, totodată, să umple spațiul.

Pînă acum eu am vorbit despre cele mai multe dintre lucrurile imperfecte, care au conceptul infinit în afara lor; acum însă, întoarce-te către cercetarea celor perfecte pe care alții le numesc corpuri cerești, iar noi vrem să le numim animale sensibile și raționale. Căci este evident că timpul le este înnăscut și conceptul infinit le-a fost dat ca suflet care le conduce și le ordonează mișcările.

Căci, reprezentînd infinitul prin ceea ce au finit, ele exprimă ideea ca idee, și trăiesc, nu ca lucruri subordonate conceptului o viață dependentă și determinată, ci o viață absolută și divină.

Din cele stabilite pînă acum, pentru tine nu va fi de neînțeles după aceasta că finitul, care este din eternitate în infinitul în sine și pentru sine, poate să conțină abundența infinită a lucrurilor de nenumărat, care este iarăși unitatea însăși în care se leagă forța a nenumărate lucruri. Conform cu aceeași lege, după care se separă de unitatea supremă, unul se împărtășește din perfecțiunea unității originare și, în timp ce el însuși dă naștere la infinit de multe lucruri, emană în aceste nenumărate lucruri ceea ce el însuși a primit de sus.

În felul acesta, tot ceea ce există se întemeiază pe o unitate din care își trage originea și de care este sepa-

rat prin relativa opoziție dintre finitul și infinitul din el însuși, în timp ce și acea unitate a ieșit, iarăși, dintr-una și mai înaltă, care conține in-diferența tuturor lucrurilor care sînt cuprinse în ea.

Dar un lucru fie are în sine existența sa, adică este el însuși substanța sa, care numai atunci este posibilă dacă finitul este identic în el cu infinitul, așa că în separarea sa poate să reprezinte în sine, cu toate acestea, universul, fie nu este el însuși propria sa substanță și atunci trebuie să stea permanent în acel loc unde singur poate exista și trebuie să se întoarcă în unitatea din care a fost luat.

În general, diferența pură, sau finitul pur într-un lucru, este aceea prin care aparența unei idei se proiectează în spațiu, dar aceasta constituie o parte atît de infimă a adevăratei idei, încît numai după ce, mai întîi, a fost înmulțită de trei ori cu ea însăși, poate fi egală cu cea adevărată; iar mai departe mărimea acelei diferențe determină mărimea îndepărtării în spațiu a unui lucru de imaginea unității sale, de aceea această îndepărtare are aceeași relație cu imaginea adevărată care se proiectează în spațiu ca diferența pură față de ideea însăși.

Depărtarea este fie numai reală, fie numai ideală, însă este întotdeauna ideală atunci cînd un lucru nu e substanța sa proprie, căci și diferitele lucruri care se leagă într-un întreg, precum pămîntul, sînt împotriva lui ca unitate, deci fiecare posedă o greutate de la o anumită depărtare, care determină astfel mărimea greutății sale proprii.

Iar timpul, unitatea vie, se leagă, precum o știi, în cazul greutății de diferență, însă din legătura unității cu

diferența se naște măsura timpului, mișcarea; dacă un lucru nu își are substanța în el însuși, atunci, în mod necesar, se mișcă spre ceea ce este, pentru el, existența sa; aceasta însă în așa fel, încît timpul mișcării este egal nu cu depărtarea (care constituie expresia sensibilă a diferenței), ci cu pătratul depărtării și deci și invers, în timp ce se mișcă către aceea în care există, timpurile se micșorează, iar spațiile devin egale cu pătratele timpurilor.

Cît privește perfecțiunea supremă, care are existența și viața în sine, diferența sau ceea ce este pur infinit rămîne în contradicție cu infinitul, deși în mod real și conform cu substanța, ea este absolut identică cu aceasta. Întrucît acest lucru se opune doar în mod ideal infinitului, infinitul se raportează la el ca pătratul său și aceasta determină și linia distanței dintre copia unității și aceea al cărei finit este. Dar în mod real — sau luînd în considerare ceea ce își este propria viață — finitul se leagă într-un asemenea mod de infinit, încît infinitul nu se mai raportează la acesta ca pătratul său ci ca pe deplin egalul la pe deplin egal.

În schimb, acest lucru poate fi substanța sa proprie numai prin aceea că linia distanței sale devine vie în el, însă ea devine vie numai prin aceea că diferența sau finitul pur din el ajung egale cu conceptul infinit care, întrucît este timpul, unindu-se cu depărtarea, face din aceasta o mișcare de rotație.

În felul acesta, sferele își implantează timpul lor propriu și ele însele, datorită naturii lor cerești, sînt obligate prin mișcările lor de rotație să fie imaginea sensibilă a întregului, care, răspîndindu-se în toate

existențele, indiferent de natura lor, revine permanent la unitatea sa.

Căci în sfere, în opoziție cu lucrurile pămîntești, ceea ce le separă una de alta și le îndepărtează de copia unității lor și ceea ce le asimilează în conceptul infinit nu este rupt sau desfăcut în forțe care se luptă între ele, ci amîndouă se unesc în mod armonios în acestea și — cum, într-adevăr, numai ele sînt nemuritoare — ele singure pot savura chiar și în existența lor separată fericirea universului.

Însă chiar din mișcarea lor circulară, care este nimicirea tuturor contradicțiilor și unitatea pură, absoluta independență însăși, emană pacea dumnezeiască a adevăratei lumi și maiestatea factorilor motrice primi.

*Observă deci, prietene, sensul legilor ce par să ne fie dezvăluite de o inteligență divină.****

O existență independentă, asemănătoare divinității, nu este subordonată însă nici timpului, ci îl constrînge să-i fie supus și îl subordonează sieși. Mai departe, ea face, în sine, finitul identic cu infinitul și, în felul acesta, temperează timpul cel puternic, astfel încît acesta devine identic cu ideea adevărată nu prin aceea că este înmulțit cu pătratul său, ci cu el însuși. Din această temperare a timpului se naște măsura cerească a timpului, acea mișcare în care spațiul și timpul sînt puse ca mărimi pe deplin egale care, dacă sînt înmulțite chiar cu ele însele, dau naștere acestei existențe, cu caracter divin.

Deci trebuie să gîndim mișcarea circulară ca fiind în întregime simplă și nu compusă — anume, o astfel de unitate absolută ale cărei forme pe deplin identice sînt și aceea datorită căreia un lucru se află în unitate, adică

ceea ce, în general, numim greutate, dar și aceea prin care el se află în sine însuși, și pe care o numim, de obicei, opusul greutății; deci trebuie să ne-o închipuim ca pe acea unitate absolută în care acestea două sînt Unul, același Lucru Unic; căci lucrul, întrucît se află în unitate, nici nu poate exista îndepărtat de aceasta și în el însuși și, întrucît se află în el însuși, nici nu poate fi în unitate decît prin aceea că finitul este legat în el, în mod absolut, cu infinitul; dar, odată astfel legate, acestea nu pot să se separe niciodată și în nici un fel și ceea ce noi am deosebit în lucrul care se mișcă nu poate fi, niciodată, unul sau celălalt, ci este, întotdeauna și în mod necesar, unitatea însăși a finitului cu infinitul.

Nici una dintre sfere nu se îndepărtează de unitatea finitului și infinitului și nici nu se leagă de ea prin altceva decît calitatea sa superioară înnăscută; aceasta constă în faptul că din ceea ce le separă știe să facă tocmai unitatea absolută și iarăși din unitatea însăși ceea ce le face să se separe.

Dacă cel care se mișcă din el însuși ar fi în stare într-un mod perfect identic să asimileze diferența în sine în in-diferență și, iarăși, ar putea să pună in-diferența în diferența sa, atunci ar lua naștere acea figură care este cea mai desăvîrșită expresie a rațiunii, unitatea generalului și a particularului, linia circulară.

Dacă această formă ar fi generală, atunci acele animale cerești ar descrie în perioade de timp egale arce perfect egale, și acea diferență dintre spațiu și timp, pe care o vezi în cădere, în mișcarea particularului către unitatea sa, ar fi total distrusă.

În acest caz, toate animalele cerești ar fi la fel de desăvîrșite: însă frumosul nenăscut, care se dezvăluie

în ele, a vrut, în general, ca în lucrul prin care devine vizibil să rămînă și o urmă a particularului, așa ca în felul acesta și ochii sensibili să zărească frumosul de care, recunoscîndu-l în lucrurile singulare, să se entuziasmeze, iar cei nesensibili, conchizînd de la această unitate exprimată în diferență și indestructibilă, ajung la intuiția frumosului absolut și a esenței sale, în sine și pentru sine.

De aceea, în timp ce figura sa se dezvăluie pentru ochii sensibili pe cer, frumosul absolut a și vrut ca acea identitate absolută, care conduce mișcările sferelor, să apară ca fiind separată în două puncte, unde să fie exprimată, în fiecare, aceeași unitate a diferenței cu in-diferența, însă în una diferența in-diferenței și în cealaltă in-diferența diferenței; așadar, unitatea adevărată să fie prezentă numai în conformitate cu lucrul iar nu cu aparența.

În felul acesta, se întîmplă mai întîi că sferele se mișcă pe o linie care se întoarce în ea însăși ca și cercul, dar nu își descriu linia ca acesta în jurul unui punct central, ci în jurul a două puncte focale diferite, care se țin unul pe altul în echilibru și dintre care unul umple imaginea luminoasă a unității din care amîndouă au fost luate, celălalt însă, întrucît el este Totul însuși, absolut și independent, exprimă ideea fiecăruia, pentru ca astfel, în diferență, să poată fi recunoscute unitatea fiecărui lucru în parte și destinul său care face ca fiecare, ca existență specifică, să fie ceva absolut și, ca absolut, ceva specific.

Numai că diferența trebuie să existe doar pentru aparență, însă nu în realitate sau în sine, așa că numai printr-o artă cu adevărat divină aceste creaturi cerești

au învățat ca în cursul mișcărilor lor, fie să se modereze și să se rețină, fie să lase și mai libere impulsurile care sălășluiesc în ele, pentru ca în același timp să parcurgă la o distanță mai mare o curbă mai mică, iar la o distanță mai mică una mai mare, deoarece, în felul acesta, timpurile și spațiile devin din nou egale, iar distanța, care este vie numai prin egalitatea sa cu timpul născut o dată cu existențele cerești, nu încetează să fie vie.

Prin această înțelepciune, mai înaltă decît cea a muritorilor, care în diferență păstrează însăși egalitatea, se întîmplă ca stelele, ale căror drumuri în aparență sînt linii circulare suprimate, să descrie drumuri circulare în realitate și conform cu ideea.

Dacă, prietene, am încerca să expunem potrivit cu demnitatea obiectului tot ce am amintit pînă acum despre ordinea mișcărilor cerești, aceasta ne-ar conduce și mai departe decît însuși subiectul în interesul căruia este angajată această cercetare. Despre acest lucru noi putem vorbi și în continuare. Însă vorbirea muritorilor nu este capabilă să laude în mod demn această înțelepciune cerească sau să măsoare adîncimea inteligenței care este privită în aceste mișcări.

Dacă, prietene, vrei să-ți spun totuși după ce legi sînt determinate ordinea, numărul, mărimea și celelalte calități cognoscibile ale stelelor, atunci îți declar că, în ceea ce privește ordinea, această materie este, ce-i drept, în întreg numai multiplu transformată, însă înăuntrul acestui întreg avem două regiuni diferite[23], una în care locuiesc acele sfere cu care timpul se împerechează mai desăvîrșit decît cu celelalte și a căror unitate se apropie cel mai mult de unitatea absolută,

cealaltă, unde trăiesc acele sfere care au în ele însele timpul într-un mod mai puțin desăvîrșit și sînt mai puțin independente.

Și cum orice lucru, cu care timpul este legat în mod viu, poartă în sine și expresia exterioară a acestuia, care este linia, iar în ceea ce privește relația cu materia, conexiunea și soliditatea, așa și cele mai desăvîrșite dintre ele nu sînt exceptate de la aceasta, mai întîi pentru că în toate este implantată pecetea timpului, linia, pe care noi o numim axa lor[24] și ale cărei puncte extreme sînt desemnate prin nord și sud; apoi aceasta se exprimă și în întreg, căci toate împreună formează o linie comună, și după locul pe care ele îl ocupă în aceasta arată un grad mai mare sau mai mic al conexiunii și al unității cu ele însele, iar punctele extreme ale întregii linii se comportă unul cu celălalt iarăși ca sudul și nordul.

Deci acele sfere care reprezintă în întreg legătura dintre sud și nord au fost construite din cea mai solidă și durabilă materie, între ele însă sînt astfel ordonate, încît în interiorul acelei legături toate regiunile cerului se unesc, fiecare legătură fiind reprezentată prin trei stele, dintre care prima, care este cel mai puțin îndepărtată de copia unității, aparține unei regiuni a cerului, alta, cea de a treia, cea mai îndepărtată, aparține regiunii opuse ei; cea mijlocie reprezintă însă in-diferența amîndurora în această legătură, astfel că nici una nu se deosebește, în mod esențial, de cealaltă, iar numărul tuturor stelelor care se află în interiorul acestei legături ar putea ajunge pînă la douăsprezece.

Acestea sînt cele cărora li s-au dat mișcările cele mai desăvîrșite. Cum acestea, luate în totalitate, reprezintă

legătura dintre sud și nord, tot așa acelea care locuiesc în cea de a doua regiune o reprezintă pe cea dintre răsărit și apus, însă astfel încît în interiorul acestei opoziții înseși toate regiunile cerului — dintre care fiecare este în mod necesar o expresie a unui lucru corporal — se împletesc și se unesc.

Aceste din urmă stele, întrucît poartă în sine un fel de unitate care are cel mai puțin un caracter absolut tocmai pentru că se îndepărtează cel mai puțin de absoluta unitate, se abat mai mult sau mai puțin de la cele mai desăvîrșite mișcări. A găsi însă legea numărului lor, care crește în mare măsură, este pentru toți cu neputință.

Mai departe, cel care ar medita ar putea să înțeleagă, deja pe baza celor discutate pînă acum, după ce ordine cresc distanțele între acele stele care poartă în ele o viață mai desăvîrșită, dar aceasta este și mai ușor pentru acela care ar fi cunoscut secretele triunghiului.

Cît privește însă masele și densitatea, arta cerească a preferat ca masele cele mai mari, luate în ansamblu, să ocupe mijlocul, cele mai dense să fie cele mai apropiate de unitatea tuturor sau de copia unității; dar, luate și una cîte una, dintre cele trei stele, aparținînd Aceleiași Ordini, prima se remarcă mai ales prin densitatea sa, a doua prin masa cea mai mare și îi urmează una care, prin natura sa, se abate în cursul ei mai mult decît celelalte două de la linia circulară.

În general însă, în ceea ce o privește pe cea din urmă putem stabili următoarea lege:

În univers lucrurile sînt mai mult sau mai puțin desăvîrșite, cu cît este încorporat timpul mai mult sau mai puțin în ele. Dar se încorporează în toate cele care se remarcă față de celelalte.

Căci, într-adevăr, noi am spus că în lucrul singular linia sau lungimea pură este expresia timpului, de aceea, dintre toate lucrurile singulare sau pur și simplu corporale, cel care exprimă în sine cel mai desăvîrșit lungimea cuprinde în sine și timpul într-un mod mai desăvîrșit decît celelalte. Și dacă timpul ca timp este legat în el viu și activ, atunci și în conceptul acestui lucru trebuie să fie conținută, mai mult sau mai puțin, posibilitatea altui lucru. Astfel, noi vedem că acea piatră pe care anticii au numit-o, ce-i drept, piatra lui Heracles, dar cei de mai tîrziu magnet, deși pare singulară, are cunoașterea și simțirea celorlalte lucruri pe care le mișcă și ori le trage către sine ori le respinge; mai departe, că nici schimbarea anotimpurilor nu este străină de această legătură, la fel ca pasărea călătoare, care își conduce zborul către o altă zonă și climă și că ea este și un indicator al timpului și, asemeni stelelor — numai că mai imperfect și subordonat unității, care este în afara ei — își are viața sa. Dacă însă, în el, timpul nu este încorporat mai desăvîrșit, cauza sa se află numai în imperfecțiunea corpului său sau în ceea ce este în el pură diferență.[25]

Deci mai întîi, cu cît un lucru se leagă mai mult de timp, cu atît are mai puțin nevoie de unitatea din afara lui, căci își este el însuși unitatea, cu atît mai puțin poate însă să aparțină celor care sînt subordonate cel mai mult gravitației și celor care sînt cele mai dense. Tocmai de aceea, lucrurile mai dense au în ele timpul într-un mod mai puțin desăvîrșit, acelea care poartă în ele mai puțin timp sînt și mai puțin individuale și mai puțin despărțite de unitate, sînt deci cu atît mai puțin

subordonate gravitației, căci aceasta pretinde din partea lucrurilor o relație de diferență.

Aplică aceasta la stele și vei înțelege de ce acelea în care timpul este mai desăvîrșit încorporat, care sînt deci mai desăvîrșite și care și în mișcările lor exprimă cel mai desăvîrșit egalitatea ce se află în ele, aparțin celor mai puțin dense și, pe de altă parte, vei înțelege de ce cele mai dense, care au în ele în mod imperfect timpul, se abat mai mult decît celelalte de la cel mai frumos fel de mișcare; în sfîrșit, și de ce cele mai dense sînt acele stele care poartă în ele cel mai puțin expresia timpului, formei și figurii și cele care sînt cel mai puțin dense se abat cel mai mult de la cele mai frumoase mișcări; nu pentru că ele au mai puțin nevoie de unitate, ci pentru că s-au separat mai puțin de ea.

În aceasta stă deci secretul diversităților care sînt observate în corpurile cerești în raport cu perfecțiunea și prin care ele imită cele mai frumoase figuri în mișcările lor.

După ce, în felul acesta, totul este ordonat în modul cel mai frumos, după măsură și număr, și fiecărei sfere i s-a dat o dublă unitate: prima, prin care ar fi absolută în sine și seamănă cît se poate de mult cu unirea cea mai desăvîrșită a finitului cu infinitul în Dumnezeu, a cărei idee am putea-o numi animalul perfect, deci, ar fi organică, liberă și vie, cealaltă prin care ar fi primită în unitate cu ceea ce este diferență în ea; și, mai departe, după ce înțelepciunii cerești i-a plăcut ca egalitatea celor două unități să fie păstrată numai în diferență, s-a încheiat, o dată cu diferența, și separarea în lucruri — care ca diferență sînt capabile doar de primirea în in-diferență și care, datorită felului imper-

fect de a avea timpul în ele, sînt total subordonate gravitației, deci apar ca lucruri moarte și neînsuflețite, dar și în acelea în care diferența însăși este in-diferență și care, avînd în ele mai desăvîrșit timpul și viața, ar fi vii și organice și dintre toate existențele particulare ar exprima cel mai desăvîrșit acea unitate a sferelor prin care ele își sînt sie universul și sînt libere și raționale.

Ceea ce este determinat să trăiască în altceva se separă de unitatea sa și, în felul acesta, sferele cerești sînt populate, totodată, cu ființe vii de toate speciile și de fiecare grad de perfecțiune care a fost cuprins și în unitatea originară, aceasta însă prin aceeași hotărîre care face ca drumul lor să se abată, mai mult sau mai puțin, de la linia circulară.

Cu cît o sferă unește într-un mod mai desăvîrșit cele două unități — aceea prin care devine organică și aceea prin care devine anorganică —, cu atît este mai necesar să se apropie de imaginea originară a mișcării.

În mijlocul tuturor însă, în imaginea unității lor, se aprinde lumina nemuritoare care este ideea tuturor lucrurilor. Aici, ideea — care, de altfel, este forma — este identică cu substanța, ba chiar este substanța însăși, de aceea ideea fiecărui lucru trebuie să se exprime în aceea datorită căreia, după substanța lor, toate lucrurile universului sînt una. Cu aceasta, pentru ca să fie evidentă unitatea esenței cu forma, arta cerească a creat acea stea care este cuptorul lumii sau, cum spun alții, locul de veghe sfînt al lui Zeus, în întregime din masă și din lumină; dar cum și această stea a fost luată dintr-o unitate mai înaltă și întrucît este ceva particular, ceea ce ține în ea încă de diferență a fost exprimat în

arta cerească prin pete întunecoase, pe care le-a răspîndit peste strălucirea luminii sale.

Însă cum lumina ca idee este, totodată, in-diferența spațiului și timpului, s-a ordonat mai departe astfel ca, mai întîi, să străbată spațiul, în toate direcțiile, fără ca să-l umple și să lumineze toate lucrurile prin faptul că este făclia și indicatorul timpului și măsura atît a anilor cît și a zilelor.

Căci soarele, în afară de faptul că el este in-diferența tuturor lucrurilor care sînt cuprinse în universul său, se străduiește permanent ca dincolo de aceasta să se lege de ceea ce în celelalte sfere, care se mișcă în jurul lui, este diferență pură, ca unitatea sa relativă proprie să continue prin aceste sfere și să crească prin ele însele și în felul acesta să devină, într-un cuvînt, una cu ele, la fel cum un lucru este unul cu el însuși.

Numai că, cu cît timpul este mai desăvîrșit înnăscut într-un lucru cu atît este acel lucru mai identic cu sine; de aceea, vedem că pămîntul și prin ceea ce este mort în el exprimă caracteristica timpului viu și unește astfel diferența prin unitatea conceptului și prin acea linie care este expresia conștiinței lui de sine și care în fenomen se prezintă, într-adevăr, ca axa ale cărei puncte extreme le-am desemnat prin sud și nord.

În felul acesta, pămîntul, unind în sine particularul cu generalul, tinde către soare care, presupunînd pămîntul ca particular, face tot posibilul să-l lege cu acea expresie a timpului pe care el o are în sine însuși.

Întrucît pămîntul și celelalte sfere realizează relativa unitate cu sine, care constă în aceea că diferența existentă în sfere se unește cu conceptul în direcția lungimii, soarele, căutînd să unească în fiecare speci-

ficul existent în sine cu conceptul său, se străduiește să dea naștere unei unități relative, asemănătoare în direcția lățimii.

Însă, prin faptul că aceste sfere s-au străduit prin viața lor proprie să se opună soarelui, s-au făcut, mai întîi, ziua și noaptea (căci această năzuință a soarelui a făcut ca fiecare sferă să se miște în jurul ei înseși), pe de altă parte, s-a despărțit anul de zi și s-a împiedicat faptul ca timpul viu și înnăscut sferelor particulare să fie unul și același cu timpul cărora ele le sînt subordonate.

Căci dacă soarele ar deveni, în felul acesta, unul cu o sferă — să zicem cu pămîntul —, cum un lucru este unul cu el însuși, atunci această sferă s-ar învîrti în jurul ei înseși, în același timp în care ar face o mișcare de rotație în jurul soarelui, așadar, anul ar fi identic cu ziua, o jumătate a pămîntului nu ar vedea fața soarelui și nici lumina, după cum observăm că acele sfere mai joase, pe care le numim luni, întorc întotdeauna aceeași față către sfera de care sînt legate și au Un timp pentru mișcarea în jurul lor și pentru cea de rotație în jurul acesteia.

Astfel, diferența pămîntului, care este însufletită numai prin relația cu conceptul și cu sufletul pămîntului, legată cu relativa unitate a soarelui, ar muri în întregime.

În felul acesta, așa cum am descris deja, universul este împletit cu el însuși și tinde tot mai mult să devină asemănător cu sine însuși, Un corp și Un suflet.

Dar, la fel cum într-un animal sufletul se separă în diverse membre, care își ia fiecare din el sufletul său particular, și fiecare în parte, deși se unesc într-un tot, trăiește pentru sine însuși, în același fel și universul

devine unul în diversitate și finit în infinitate, întrucît fiecare parte a sa își primește timpul său particular, însă întregul se naște ca o asemenea imagine a lui Dumnezeu, care își are timpul în mod absolut în sine, el însuși fiind în afara timpului, deci un animal astfel alcătuit, încît nu poate să moară.

Prietene, ideea eternă a tuturor lucrurilor corporale am numit-o lumină. Dacă, într-un lucru, finitul și infinitul devin egale, în el se exprimă și ideea sau acea cunoaștere absolută în care nu există nici o opoziție între gîndire și existență. Mai departe, în asemenea lucruri, forma este și substanță iar substanța și formă, cele două sînt de nedespărțit.

Însă cu cît un lucru este mai particular și persevează în particularitatea sa, cu atît mai mult se separă de conceptul etern al tuturor lucrurilor, care cade în lumina exterioară lui, după cum, în timp, și conceptul infinit al tuturor lucrurilor se separă de lucru, deci aceste lucruri aparțin nu de ceea ce există, ci de ceea ce este numai fundamentul existenței, noaptea străveche, mama tuturor lucrurilor.

Lumina, pe care o vedem cu ochii senzoriali, nu este in-diferența însăși a gîndirii și a existenței, considerată pur și simplu, ci numai una care se referă la o diferență ca aceea a pămîntului sau a unei alte sfere; corpurile pămîntești sînt, în mod necesar, cu atît mai puțin transparente, cu cît se separă mai mult de totalitatea pămîntului, și cu cît este mai mic gradul separării, cu atît, în mod necesar, sînt mai transparente.

Cît privește însă gradul de animare, eu spun că un lucru devine însuflețit în proporția în care el are în sine însuși timpul și lumina.

Forma ca formă nu este sufletul lucrului și, cu cît acesta este mai desăvîrșit, cu atît este mai identic cu substanța; sufletul însă este conceptul lucrului care, chiar considerat finit, este destinat a fi numai sufletul lucrurilor existente în mod singular.

În sufletul fiecărui lucru ajunge numai atît de mult din univers cît reprezintă acel lucru din el. Lucrul numai corporal, după cum o știm, este în mod necesar și în infinitate un particular.

Dimpotrivă, ființa organică, în care lumina și forma devin substanța însăși, conține în conceptul său în afară de aceea a particularului posibilitatea unor infinit de multe lucruri; fie posibilitatea sa însăși în infinita procreare prin reproducere, fie posibilitatea altor lucruri care sînt diferite de ea și totuși legate de ea prin mișcare fie, în sfîrșit, posibilitatea altor lucruri, care în același timp sînt deosebite de ea și totuși în ea, întrucît este încorporată în ea însăși ideea, care în relație cu o diferență este intuitivul.

Numai că ființele organice — deși cuprind în sine conceptul infinit și viața și trebuie să ia din exterior diferența, care corespunde oricînd primului, și condiția vieții — sînt făcute astfel mai întîi dependente, pline de nevoi și sensibile la boală, apoi supuse bătrîneții și muritoare, astfel că, în nici un fel, nu pot ajunge la superioritatea lucrurilor cerești.

Însă unitatea prin care pămîntul își este propria substanță există în ele, mai mult sau mai puțin desăvîrșit, astfel că existențele organice se comportă față de unitate ca și față de temeiul lor, fără a putea fi identice cu ea; ele sînt în acțiunile lor, ce-i drept, raționale, nu însă prin ele însele, ci prin rațiunea ce sălășluiește în

univers, care se manifestă în ele ca forță proprie de gravitație.

Întrucît însă, prin contradicția dintre ideal și real, suflet și corp, existențele organice sînt particulare și în mod necesar imperfecte, toate acțiunile lor sînt îndreptate către unitate, dar nu prin ele însele, ci prin principiul divin care le conduce. Principiul divin le-a dat o asemenea unitate cu toate lucrurile care aparțin existenței lor, încît se simt pe sine în aceste lucruri și tind, în acest fel, să fie una cu ele. O rază de lumină au împrumutat și din arta vie care a construit toate lucrurile, au învățat de la ea, prin acțiuni care se corelează mai mult sau mai puțin, să atingă, în afara lor, în opere, care de aceea apar ca dirijate către un scop, acea in-diferență a gîndirii și existenței, pe care nu o au în sine, căci conceptul care le însuflețește este legat, mai mult sau mai puțin, cu conceptul unor alte lucruri. A plantat în ele și o rădăcină a muzicii cerești, care răsună în întregul univers, în lumină și în sfere, și a învățat acele existențe organice, care au fost determinate să locuiască în eter, ca în cîntecul lor, uitînd de sine, să se întoarcă în unitate.

Unitatea a lăsat unele existențe organice mai libere și le-a permis să aibă din ea mai mult în ele însele decît în afara lor, asemănător cu o mamă rodnică și multiplu înzestrată, care în fiecare din copiii săi se reproduce și pe ea însăși, într-unul însă mai mult, în altul mai puțin, și numai în Unul se înfățișează în întregime.

În fiecare însă a pus o dată cu diferența și ceea ce este în ea însăși, a făcut de neseparat ceea ce în ea este inseparabil, căci fiecare calitate specifică a ființelor vii

se naște prin aceea că nici una nu poartă în sine întreaga in-diferență a unității care, fiind conținutul oricărei forme, nu poate fi identică cu nici o formă specială.

Numai că esența, care nu își are în sine în mod perfect substanța, nici nu poate să se separe în mod perfect de unitate, și există numai în ea. Despre lucrurile numai corporale noi știm însă că au în ele doar o expresie moartă a conceptului, iar conceptul viu este în afară de ele, în infinit, și că în Absolut numai ele ajung la o viață exterioară. Însă în univers, fiecărui mod pasiv de a fi îi corespunde unul activ, și fiecare animal, în afară de faptul că reprezintă un mod special de a fi, are și o parte din conceptul viu și din existența interioară existente în Absolut; dar numai o parte, și chiar și din ceea ce este în ele finit și exprimă mai puțin desăvîrșit infinitul, nu este principiul intuitiv însuși, ci stă în relație de diferență cu el.

Întrucît însă un suflet există după natura infinitului în sine și pentru sine, iar corpul finit reprezintă în mod infinit universul în finit, va fi evidentă, într-o existență temporală, acea identitate absolută, ascunsă în Dumnezeu, a infinitului, drept model, cu finitul infinit — drept copie.

Deci, acela față de care sufletul și corpul, gîndirea și existența sînt absolut unul va purta în sine și substanța acelui etern pur și simplu indivizibil, în care ideea este totodată și substanța, deși sufletul însuși, luat în sine, este cunoaștere infinită, însă, ca suflet al acestor existențe, este doar posibilitatea infinită a tuturor acelora în care se exprimă realitatea acestei existențe. Acesta din urmă, pe care noi l-am determinat

drept corp, cu toate că el nu este o existență finită, ci una infinit finită, și exprimă în sine totalitatea, este în mod ideal, cu necesitate, particular deci, cu necesitate, determinabil în opoziție cu alte lucruri, care exprimă o existență finită sau infinită, și în conceptul de corp este conținută fie posibilitatea fără realitate, fie realitatea fără posibilitate a acestora.

Dacă gîndirea infinită, care devine identică cu existența, se exprimă pe sine ca o cunoaștere infinită în finit și dacă această gîndire infinită e considerată drept sufletul corpului, întrucît corpul este cu necesitate un lucru particular, atunci gîndirea infinită apare, în mod necesar, ca și cum numai în finit ar fi infinită și ca și cum ar fi doar conceptul particular — deși de felul cel mai desăvîrșit — al cunoașterii infinite; dimpotrivă, cercetată în sine, nu este sufletul acestor lucruri, ci conceptul infinit al sufletului însuși și ceea ce este comun în toate sufletele.

Deci, deoarece afirmi ca existentă cunoașterea infinită, ideea vie și nemuritoare a oricărui lucru — accepți în felul acesta, nemijlocit, opoziția dintre diferență și in-diferență, căci cunoașterea infinită nu poate să aibă loc fără legătură cu un lucru particular și, totodată, fără un suflet dublu, unul care conține realitatea din cunoașterea infinită și unul care conține posibilitatea infinită.

Și dacă, prietene, voi fi capabil să-ți dovedesc că prin această separare conștiința și, totodată, existența în timp a lucrurilor pentru conștiință, întreaga lume a fenomenelor sînt date, desigur nu în privința Absolutului, ci a sa însăși și pentru sine, ca toate celelalte care țin de lumea imitării, atunci am ajuns la scopul sta-

bilit de tine: am reușit să deriv, din ideea eternului însuși și din unitatea sa interioară, originea conștiinței, fără a recunoaște sau a accepta vreo trecere de la infinit la finit.

Însă să stabilim o dată mai înainte ce este ceea ce rămîne și ce este ceea ce trebuie să considerăm ca nemișcător, întrucît ne referim la mișcător și transformabil, căci sufletul nu este prea obosit să revină mereu la cercetarea a ceea ce este cel mai ales; apoi să ne aducem aminte că tot ceea ce pare să se nască sau să se desfacă din unitatea originară poate găsi, ce-i drept, în sine însuși realitatea existenței care s-a separat, dar posibilitatea de a fi pentru sine este determinată dinainte în unitatea originară, iar existența separată este numai ideală, și ca ideală se petrece numai în măsura în care un lucru, prin felul său de a fi în Absolut, este făcut capabil să fie el însuși unitatea.

Deci, pe de o parte, lucrurile nu pot fi determinate prin durată, decît dacă sînt obiectele unui asemenea suflet care este finit, și a cărui existență este determinată prin durată; pe de altă parte însă, existența sufletului nu poate fi determinată ca durată, decît dacă sufletul este destinat să fie conceptul unui lucru existent particular. De aceea, sufletul este la fel de puțin ceva în sine ca și trupul, căci fiecare este temporal numai prin celălalt; deoarece numai unitatea celor două — adică imaginea originară care este necreată și într-adevăr netrecătoare — există în sine, în cea mai fericită natură, cea nesupusă duratei, în care nu sînt separate posibilitatea de realitate și gîndirea de existență. Căci nici sufletul, care se raportează nemijlocit la corp, nu este nemuritor pentru că nici corpul nu este nemuritor — iar

existența sufletului, în general, este determinabilă și determinată numai prin durată și atît cît corpul există —, nici sufletul sufletului însuși, căci acesta se comportă față de suflet la fel ca acesta față de corp.

Mai departe, întrucît există numai prin relativa opoziție cu trupul și deci nu în sine însuși, sufletul apare numai prin această opoziție și este, așadar, ceva determinat să existe numai întrucît este conceptul unei existențe particulare, dar este determinat să existe nu datorită legăturii cu lucrul, ci prin finitudinea sa însăși, în virtutea căreia posibilitatea, care în Dumnezeu este legată cu realitatea lui, și realitatea, care este legată în el cu posibilitatea lui, cad, în privința sa, în afara lui însuși. Căci acele concepte, care sînt concepte nemijlocite ale unor lucruri finite, se comportă ca și cum ar fi acestea însele și sînt față de conceptul infinit la fel de opuse ca și ele și îi corespund acestuia numai întrucît sînt infinitul în finit.

Deci așa cum un lucru presupune timpul său, întrucît conține o asemenea realitate a cărei posibilitate este în afara sa însăși sau o asemenea posibilitate a cărei realitate este în afara sa însăși, tot astfel și conceptul, în măsura în care este, pur și simplu, finit. Și la fel ca în privința lucrurilor, și în privința conceptelor nemijlocite ale lucrurilor acea unitate infinită — în care fiecare posibilitate are în mod nemijlocit cu sine și în sine realitatea sa, iar fiecare realitate posibilitatea sa — se desface în reflexia sa, într-o relație de la cauză la efect, așa încît fiecare concept pare să fie determinat pentru a exista de un alt concept în care întrevedem posibilitatea sa nemijlocită, iar acesta, la rîndul său, de un altul de același fel și așa la infinit.

Întrucît conceptele finite și lucrurile finite însele sînt absolut unul, la fel poate fi exprimată opoziția finitului cu infinitul în general ca opoziția dintre conceptele finite și conceptul infinit al tuturor conceptelor, așa că unul se raportează la celălalt precum realul la ideal însuși, iar diferența dintre ideal și real este deci o diferență în sfera conceptelor.

Dar numai conceptul care este separat de conceptul său infinit și cercetat în această separare apare ca determinat să existe, însă ideea sa sau el însuși, legate cu infinitul, se află într-o veșnică comuniune cu Dumnezeu. Dar în conceptul finit, întrucît el este separat de Dumnezeu, intră numai ceea ce în Dumnezeu este etern și fără timp, ceea ce se separă din totalitate o dată cu el, și acesta, la rîndul său, este determinat prin posibilitatea altor lucruri cu care el însuși este legat de Dumnezeu.

Dacă noi recunoaștem însă legea după care, fie și numai pentru sine însuși, sufletul se separă, și ne apare ca și cum ar fi determinat pentru existență, atunci, cum fiecare suflet este o parte a corpului organic infinit care se află în idee, am primi cel puțin o imagine îndepărtată din armonia acelei lumi pline de strălucire, pe care noi aici o recunoaștem numai ca printr-o oglindă.

Numai că a afla o asemenea lege este tot atît de greu pe cît este de imposibil a o explica tuturor.

Însă a găsi cele mai generale legi cărora li se supune lumea absolută în cunoașterea finită este un scop înalt al gîndirii.

De aceea, prietene, îngăduie ca acum să încercăm atingerea acelui scop, pornind din acel punct, pe care noi l-am desemnat deja mai înainte, adică unde, prin

relația cunoașterii infinite cu un lucru particular, este dată în mod nemijlocit și necesar relativa opoziție a finitului cu infinitul în cunoașterea însăși. Atunci vom ajunge să ne întoarcem în modul cel mai sigur, la ceea ce este Primul și origine a tuturor lucrurilor, dacă vom arăta că orice contradicție, datorită căreia lucrurile finite sînt determinate și inseparabile, este dată prin acea separare care se petrece ea însăși numai în interiorul lucrurilor separate de el și pentru sine.

Numai că pentru a fi siguri de problema noastră nu ți-ar face plăcere să repetăm cele asupra cărora sîntem de acord?

LUCIAN: Negreșit.

BRUNO: Deci cunoașterea infinită poate exista numai ca sufletul unui lucru care reprezintă finitul, adică universul în sine?

LUCIAN: Așa este; căci fiecare concept, am spus noi, există numai prin aceea că el este conceptul unui lucru care există.

BRUNO: Însă fiecare lucru este iarăși, cu necesitate, unul singur, și, întrucît există ca atare, este subordonat timpului și duratei.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Deci nu mai puțin și sufletul, al cărui obiect nemijlocit este acest lucru?

LUCIAN: Întocmai.

BRUNO: Deci sufletul, care este conceptul acestui lucru (și mai departe vom vorbi doar despre acesta) este el însuși, la rîndul său, numai o parte a posibilității infinite, care este reală fără timp în Dumnezeu; în sufletul individual se află numai realitatea din ceea ce în Dumnezeu este cuprins ca posibilitate.

LUCIAN: Cu necesitate.

BRUNO: Nu am acceptat însă că sufletul este însăși cunoașterea infinită?

LUCIAN: Firește, dar am admis aceasta numai întrucît noi îl considerăm în sine; însă, ca suflet al acestui lucru, noi îl gîndim, cu necesitate, ca finit și supus duratei.

BRUNO: Deci noi avem, în mod necesar, o concepție dublă asupra sufletului?

LUCIAN: Firește, căci dacă l-am considera numai în privința aceluia al cărui concept este, nu l-am admite drept cunoaștere infinită, iar dacă l-am considera numai ca infinit, nu l-am admite drept concept al unui lucru care există, deci nici pe el însuși ca existînd. De aceea noi afirmăm, cu necesitate, sufletul ca finit și ca infinit.

BRUNO: Deci cunoașterea infinită există sau apare numai sub forma diferenței și in-diferenței.

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Noi considerăm însă amîndouă ca în mod necesar unite: sufletul, în măsura în care el este una cu trupul, ba chiar el însuși este trupul, și sufletul, în măsura în care el este cunoașterea infinită?

LUCIAN: Se unesc prin conceptul etern în care finitul și infinitul sînt identice.

BRUNO: Numai această idee se află în Dumnezeu, iar opoziția dintre diferență și in-diferență numai în suflet[26] însuși, în măsura în care acesta există.

LUCIAN: Într-adevăr, așa este.

BRUNO: Dar nu tu ai spus că sufletul, considerat într-o anumită privință, este unul cu trupul, ba chiar trupul însuși?

LUCIAN: Așa am spus.

BRUNO: În ce relație pui deci sufletul, considerat ca infinit, cu acela cercetat ca finit?

LUCIAN: În mod necesar, iarăși, în aceea a sufletului cu trupul.

BRUNO: Deci noi am așezat acum opoziția dintre suflet și trup în suflet însuși.

LUCIAN: Se pare că da.

BRUNO: Deci întrucît este finit, trebuie să-i atribuim sufletului toate acele relații pe care, cu necesitate, le atribuim trupului.

LUCIAN: Nu putem altfel.

BRUNO: Sufletul însă, în măsura în care se raportează la trup, a fost determinat de noi ca o posibilitate a cărei realitate se exprimă în trup.

LUCIAN: Corect.

BRUNO: Pentru că am admis sufletul ca fiind conceptul nemijlocit al trupului, și trupul însuși ca Un lucru, nu trebuie deci ca sufletul, deoarece se referă nemijlocit la trup, să-l opunem sufletului, întrucît acesta este etern, ca realitate a posibilității, iar trupul sufletului, ca posibilitate a realității?

LUCIAN: Fără îndoială.

BRUNO: Nu este necesar să considerăm acea posibilitate ca pur și simplu infinită, iar această realitate, dimpotrivă, ca finită?

LUCIAN: Cum altfel?

BRUNO: Deci vei fi mulțumit dacă pe aceea o vom numi conceptul infinit al cunoașterii, pe aceasta însă, întrucît este o gîndire ce privește o existență, cunoașterea însăși, și anume cunoașterea existentă obiectiv.

LUCIAN: De ce nu?

BRUNO: Însă această cunoaștere obiectivă, întrucît, ca finită, apare identică cu trupul, este supusă legăturii dintre cauză și efect, fiind, cu necesitate, ceva determinat la infinit, singular.

LUCIAN: De netăgăduit.

BRUNO: Dar ce crezi, prin ce este determinată? Prin ceva în afara ei sau prin ea însăși?

LUCIAN: În mod necesar, prin ultima.

BRUNO: Presupui deci în ea o legătură de la cauză la efect, și anume o asemenea legătură, încît fiecare cunoaștere singulară este determinată printr-o alta singulară, aceasta, la rîndul ei iarăși, prin alta și așa la infinit.

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Tocmai de aceea, deosebind-o de ceea ce o determină, pui fiecare cunoaștere particulară în acest șir, deci cu necesitate, în relația de diferență ce durează la infinit.

LUCIAN: Altfel nu se poate.

BRUNO: Gîndești acel concept infinit al cunoașterii ca identic cu el însuși, neschimbător, independent de timp, nedeterminat de o asemenea legătură ca aceea pe care tocmai am presupus-o.

LUCIAN: Cu necesitate.

BRUNO: Acum pui deci între cunoașterea obiectivă și cunoașterea infinită exact aceeași relație ca mai înainte între intuiție și gîndire.

LUCIAN: Așa se pare.

BRUNO: Ai pus unitatea idealului cu realul tocmai în această unitate a gîndirii și a intuiției.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Deci vezi că ai scos dintr-un punct particular expresia acestei unități dintre ideal și real ca și

cum ea ar fi limitată la acest punct. Însă aceasta trebuie cu atît mai mult să ne sprijine în determinarea acestui punct, pentru a învăța să-i cunoaștem importanța. Dacă pui unitatea intuiției și a gîndirii, admiți deci, cu necesitate, identitatea cunoașterii obiective cu conceptul infinit al cunoașterii?

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Cunoașterea obiectivă este însă finită numai în măsura în care se referă la trup ca obiectul său nemijlocit, infinită deci în măsura în care se raportează la conceptul cunoașterii?

LUCIAN: Conchizi corect.

BRUNO: Însă conceptul cunoașterii infinite este, de asemenea, infinit?

LUCIAN: Da.

BRUNO: Raportatul deci și acela la care îl raportăm sînt unul și inseparabile.

LUCIAN: Cu necesitate.

BRUNO: Deci infinitul revine la infinit, și cum gîndești tu acum că se manifestă această întoarcere a infinitului la el însuși și ce expresie are acesta?

LUCIAN: Eul.

BRUNO: Tu ai numit conceptul cu care, ca prin minune, ți se deschide lumea.

LUCIAN: Desigur, acest concept este expresia celei mai mari separări a finitului de finit.

BRUNO: Însă ce determinări ulterioare obișnuiți voi să dați acestui concept?

LUCIAN: Ceea ce numim eu este numai unitatea idealului cu realul, a finitului cu infinitul; această unitate este, la rîndul ei, numai activitatea sa proprie.[27] Eul însuși este, totodată, activitatea prin care se naște; el

nu este, în consecință, independent de această activitate și în afara acesteia, ci numai pentru ea însăși și prin ea însăși. La fel și lucrurile eterne în sine ajung în cunoașterea obiectivă și temporală, în care ele intră sub determinarea timpului, numai prin aceea că gîndirea infinită însăși va deveni obiect în finit.

BRUNO: Însă această devenire obiectivă a gîndirii finite nu este exact ceea ce tocmai am numit unitatea finitului și a infinitului?

LUCIAN: Cu necesitate, căci ceea ce considerăm în cunoașterea finită sau în lucruri și ceea ce considerăm în conceptul infinit al cunoașterii este unul și același, numai că privit din diferite laturi, acolo obiectiv, aici subiectiv.

BRUNO: În felul acesta, eul se sprijină pe aceea că este, în același timp, existență subiectivă și obiectivă, infinită și finită.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Deci și lucrurile finite și care există sînt pentru eu numai prin eu; căci tu spui că ele ajung în cunoașterea temporală numai prin aceea că infinitul devine obiectiv în finit.

LUCIAN: Da, tocmai aceasta este părerea mea.

BRUNO: Vezi cît de exact ne potrivim. Deci cea mai înaltă separare a finitului de ceea ce îi este identic se petrece acolo unde finitul pășește în unitate și, oarecum, în comunitate nemijlocită cu infinitul. Fiind însă finit, acesta, adică infinitul, nu poate să facă reală în sine acea posibilitate nelimitată care se află în gîndirea sa proprie decît în mod finit, și ceea ce este model în infinit se reflectă în aceea numai în mod finit. Se separă deci ceea ce în etern este posibilitate și reali-

tate ca absolută unitate; eul se separă în latura obiectivă ca realitate, în cea subiectivă ca posibilitate, însă în eul însuși, care este unitatea subiectului cu obiectul, se reflectă ca o necesitate care este imaginea durabilă a armoniei divine a lucrurilor și, totodată, răsfrîngerea nemișcătoare a unității, din care toate lucrurile sînt luate. — Ești de acord și cu aceasta?

LUCIAN: Pe deplin.

BRUNO: Și nu trebuie, tocmai de aceea, să recunoaștem în toate lucrurile cunoscute ca finite expresia atît a infinitului care se reflectă în ele cît și cea a finitului în care ele se reflectă și, ca a treia, a aceleia în care finitul și infinitul sînt unul? — Căci, după cum am spus mai înainte, ceea ce este primul în Absolut, va fi în copie, cu necesitate, al treilea.

LUCIAN: Urmează, în mod incontestabil, ceea ce ai conchis.

BRUNO: Este deci nemijlocit previzibil, fără ca noi să ieșim în afara naturii cunoașterii, ce fel de determinări și legi au lucrurile finite. Căci nu ești de părerea mea și în legătură cu faptul că noi putem numi cunoașterea obiectivă pentru sine o știință la fel de puțin ca și ceea ce i-am opus?

LUCIAN: Cunoașterea este, mai degrabă, numai în unitatea amîndurora.

BRUNO: În mod necesar, căci, în afară de faptul că este o cunoaștere reală, fiecare știință este legată de conceptul acestei științe; cine știe știe nemijlocit și că știe, și prima sa știință este una și legată în mod nemijlocit cu știința științei sale, precum și cu știința științei științei sale, și aici orice cădere în infinit este suprimată, căci conceptul științei legat cu știința nu

este altceva decît principiul conștiinței, este infinitul însuși în sine și pentru sine.

Trebuie să cercetăm pe fiecare pentru sine, ca să aducem la ordine aceste relații încîlcite, înaintînd din interior către afară. Știința deci, cum spui tu, constă în unitatea cunoașterii obiective cu conceptul infinit al acesteia. Mai înainte însă ai identificat cunoașterea obiectivă cu intuiția și ai afirmat că este, cu necesitate, finită, determinată în mod temporal și, în opoziție cu gîndirea, conține relația de diferență. Însă abia dacă poți să admiți numai un finit sau o diferență pură și oriunde le-ai considera așa, asta are loc doar în opoziție cu altceva. Însă clarificarea pînă la capăt a acestei esențe, împletită din finit și infinit, este cu putință numai pentru acela care recunoaște că totul se află cuprins în totul și în particular se află bogăția întregului, precum și felul cum se constituie această conexiune.

Intuiția este deci finită, infinită și eternă, numai în întreg este subordonată finitului. Finitul în ea este ceea ce aparține sensibilității; infinitul însă, ceea ce este în ea expresia conștiinței de sine. Primul, în opoziție cu al doilea, este cu necesitate diferență; acesta în opoziție cu acela in-diferență, deci sensibilitatea este reală iar conștiința de sine ideală; aceea în care idealul și realul, in-diferența și diferența sînt una este ceea ce imită în ea natura realului pur și simplu, a eternului. Deci crezi că poți, așa cum ai făcut pînă acum, să opui gîndirii acest etern care este în intuiție?

LUCIAN: Firește, nu văd cum ar fi posibil.

BRUNO: Tu ai determinat intuiția ca diferență iar gîndirea ca in-diferență?

LUCIAN: Negreșit.

BRUNO: În intuiție însă, intuiția nu este nici diferență nici in-diferență, ci aceea în care amîndouă sînt una. Cum s-a întîmplat deci că tu ai opus intuiția gîndirii și că ai putut să o pui ca fiind reală în unitatea idealului cu realul?

LUCIAN: Te rog să-mi explici acest lucru.

BRUNO: Ai vrut să mărginești unitatea idealului cu realul la un punct determinat, cum eu tocmai ți-o dovedisem mai înainte, iar din real să faci adevăratul opus al idealului, pe cînd această opoziție este întotdeauna numai ideală, și ceea ce ai determinat ca real constă el însuși, la rîndul său, dintr-o unitate a idealului cu realul, astfel că ceea ce este într-adevăr real în el este unitatea însăși, iar ceea ce se sprijină în el pe opoziția dintre ideal și real nu este decît determinarea ideală a realului. Deci nu vei găsi nicăieri un real atît de pur care să stea în opoziție cu idealul: în ceea ce privește, în special, intuiția, trebuie numai să te întrebi pe tine însuți ce anume intuiești, de fapt, cînd spui că intuiești un triunghi, un cerc sau o plantă și, imediat, poți să consideri că printr-o asemenea intuiție, oricare ar fi ea, ai admis unitatea dintre gîndire și existență. Fără îndoială, conceptul de triunghi, conceptul de cerc, conceptul de plantă și tu nu intuiești niciodată altceva decît concepte. Temeiul faptului că numești deci intuiție ceea ce, luat în sine, este un concept sau un mod de gîndire se află în aceea că tu așezi gîndirea în existență; aceea însă prin care admiți aceasta nu poate fi nici gîndire și nici existență, ci numai ceva în care ele nu sînt despărțite nicăieri.

Temeiul evidenței intuiției geometrice este absoluta identitate a gîndirii și a existenței în intuiție. Cel care

intuiește, în orice intuiție, astfel încît nu se arată capabil să pună nici o opoziție între general și special, luat în sine, este rațiunea absolută și — făcînd abstracție de ceea ce reflexia aduce în plus în finit — este unitatea neafectată, cea mai înaltă claritate și perfecțiune.

Ceea ce aduce însă reflexia în plus în intuiție este, după cum am arătat deja, relativa opoziție a infinitului — care este unitatea din ea — cu finitul, ca diferență din ea; infinitul este, într-adevăr, expresia conceptelor în intuiție, finitul al judecăților, cel dintîi este cel care presupune prima dimensiune în ea, cel de al doilea — prima și a doua dimensiune.

Ceea ce apare în intuiție ca netransparent, empiric, deci ceea ce nu este pur spațial și nici identitatea pură a gîndirii cu existența este ceea ce apare în ea ca determinat prin această relativă opoziție.

Însă temeiul faptului că în intuiție finitul, infinitul și eternul sînt subordonate finitului se află numai în relația nemijlocită a sufletului cu trupul ca lucru particular. Căci, în totalitate, trupul și sufletul alcătuiesc un singur lucru, amîndouă sînt separate de aceasta numai unul în altul și unul prin altul, așa că, în ceea ce privește conceptul infinit, este total indiferent dacă trupul este determinat ca existență finită sau ca un concept al existenței finite, însă în conceptul timpului se află, cu necesitate, conceptul altor lucruri: așa și acest concept, adică sufletul însuși, întrucît el este conceptul fiecărui lucru existent în mod particular, apare ca determinat prin conceptul altor lucruri. În felul acesta, inseparabilul, care este totodată finitul, infinitul și eternul, se subordonează în suflet finitului din el, iar această intuiție care este subordonată timpului, în mod necesar

particulară și distinctă de sine însăși, tu ai opus-o gîndirii. Dacă însă intuiția, pe care ai determinat-o așa, nu este adevărata intuiție ci numai aparența obscură a acesteia, atunci urmează că acea unitate a gîndirii și a intuiției, așa cum a fost ea determinată de tine și considerată ca cea mai înaltă, este particulară și de un fel subordonat și scoasă numai din experiență. Părăsește deci această concepție îngustă, la care nu ai renunțat mai înainte, întrucît ai mărginit cea mai înaltă unitate la conștiință, și să pornim împreună la drum în oceanul liber al Absolutului, unde noi ne mișcăm atît de viu, încît cunoaștem nemijlocit adîncimea și înălțimea infinită a rațiunii.

A rămas încă de spus în ce fel trinitatea finitului, infinitului și eternului se subordonează în intuiție finitului, în gîndire infinitului iar în rațiune eternului.

În intuiție intră întotdeauna numai o parte a universului, însă conceptul sufletului, care este legat de suflet nemijlocit, în mod viu, este conceptul infinit al tuturor lucrurilor. Separarea acestei cunoașteri obiective de acest concept presupune timpul. Însă relația cunoașterii finite cu infinitul dă naștere științei care, chiar dacă nu este o cunoaștere absolut atemporală, este o cunoaștere pentru orice timp. Prin această relație, intuiția, împreună cu ceea ce este în ea finit, infinit și etern, va deveni, în mod necesar, totodată infinită și o posibilitate infinită a cunoașterii. Infinitul considerat ca infinit este însă ceea ce noi numim concept; finitul însă, asimilat de infinit, dă naștere judecății, după cum finitul pus ca infinit raționamentului.

Dar în această sferă, totul este infinit, deși numai un infinit al intelectului. Conceptul este infinit, judecata

este infinită, raționamentul este infinit. Căci ele sînt valabile pentru toate obiectele și în toate timpurile. Fiecare dintre acestea trebuie însă să fie cercetată și în mod separat.

Infinitul aflat în intuiție, care devine din nou infinit în concept, este expresia conceptului infinit al sufletului, care este unul cu sufletul; finitul este expresia sufletului numai în măsura în care sufletul este conceptul nemijlocit al trupului și unul cu acesta; eternul, în sfîrșit, este expresia acestora, în care acestea două sînt unul. Conceptul infinit al sufletului conține, după cum știm, posibilitatea infinită a tuturor intuițiilor, sufletul, al cărui obiect este trupul, realitatea infinit-finită și, în sfîrșit, aceea în care amîndouă sînt una, necesitatea infinită.

Deci conceptul este infinitul pus ca infinit, de aceea el este, totodată, posibilitatea infinită a intuițiilor pentru sine, diferite unele de altele, considerate ca infinite; judecata însă, deoarece pune finitul ca infinit, este determinantul infinit al realității, iar raționamentul, deoarece presupune eternul, acela al necesității.

Conceptul însuși este apoi, pe de altă parte, concept, deci posibilitate infinită nu numai a infinitului, finitului și a eternului, ci și a infinitului, finitului și eternului subordonate infinitului, finitului și eternului, așa că aceste prime trei, multiplicate cu ele însele și pătrunse de ele însele, determină numărul conceptelor. În aceasta se află o țesătură greu de dezvoltat și o articulație determinată; dacă vrei să încerci împreună cu mine s-o descurcăm, atunci sper că vom ajunge la scop.

Deci infinitatea conceptului este numai o infinitate a reflexiei, schema reflexiei este linia care însămînțează

timpul în lucrurile prin care se exprimă; dacă îl considerăm însă viu și activ, precum în cunoașterea obiectivă, este timpul însuși.

Deci ce crezi, prin ce concepte vor fi exprimate infinitul, finitul și eternul întrucît sînt subordonate infinitului?

LUCIAN: În mod necesar prin concepte temporale, și anume aceasta mi se pare a fi astfel determinată:

Posibilitatea numai infinită a timpului conține însăși pura unitate, realitatea infinit-finită a timpului, diferența sau multitudinea; întreaga realitate a timpului, determinată prin infinita posibilitate, este totalitatea.

BRUNO: Excelent, așa că abia dacă este nevoie să te fac atent că primul dintre aceste concepte corespunde in-diferenței cantitative sau conceptului însuși, al doilea, întrucît presupune că in-diferența este pusă în diferență, că diferitul este primit în unitate, judecății, al treilea însă, care e totalitatea, se raportează la primele două întocmai ca raționamentul la concept și la judecată.

Dar unitatea nu este unitate și nici multitudinea multitudine fără ca aceea să treacă în aceasta iar aceasta să fie absorbită în aceea: așa se face că aceea în care sînt unul este cu necesitate primul, chiar dacă în reflexie apare ca al treilea.

Scoate tu relativul, care este adăugat în reflexie, și vei avea astfel cele mai înalte concepte ale rațiunii: unitatea absolută, opoziția absolută și absoluta unitate a unității și opoziției, care este în totalitate.

Infinitul, finitul și eternul, subordonate finitului, dau naștere cu el următoarelor concepte:

Posibilitatea infinită a tuturor realităților conține pentru reflexie realitatea nelimitată; realitatea realității,

aceea care este absolută nonrealitate, numai limită, realitatea realității, determinată prin întreaga posibilitate, este în aceea unde nelimitatul și limita sînt pur și simplu una și care, considerată absolut, este iarăși prima, iar în intuiție este spațiul absolut. Este însă evident că, după cum prin conceptele temporale lucrurile au fost determinate cel mai mult pentru concept, la fel, prin conceptele spațiale, cel mai mult pentru judecată. Infinitul și finitul legate cu eternul trebuie să dea naștere, fiecare, cîte unui concept geamăn, căci în natura eternului în sine și pentru sine s-au unit deja acelea ale finitului și infinitului, însă astfel ca, în interiorul fiecărui concept geamăn, unul din cele două concepte să participe, în mod necesar, la natura finitului, celălalt la a infinitului.

În infinit deci, forma eternului se exprimă prin două concepte, din care unul este în reflexia însăși, pe de o parte, posibilitate, iar celălalt realitate, dar amîndouă, unite cum sînt, dau naștere necesității.

Numim aceste concepte substanță și accident. Dar în finitate sau în realitate, eternul se răsfrînge prin conceptele de cauză și efect, dintre care, în reflexie, acela este numai posibilitatea acțiunii, acesta realitatea sa, iar amîndouă legate, necesitatea. Însă în reflexie, între posibilitate și realitate pășește timpul și numai în virtutea acestui concept lucrurile durează. În necesitate, în sfîrșit, eternul se exprimă prin conceptul determinării reciproce generale a lucrurilor, și aceasta este cea mai înaltă totalitate care se lasă cunoscută în reflexie.

Așa cum ne-a devenit acum clar că infinitul, finitul și eternul, subordonate finitului sau diferenței, apar ca spațiu, iar infinitului sau unității relative — ca timp,

așa este evident că această unitate, privită sub forma eternului, este rațiunea însăși și ca rațiune se exprimă în concept.

De aici, am putea întrevedea cu ușurință unitatea și deosebirea celor trei științe ale aritmeticii, geometriei și filozofiei.

Ar fi o muncă inutilă să dezvoltăm mai departe organismul rațiunii reflexive în judecata care, cu excepția diferenței determinate mai înainte a judecății de concept, este la fel ca în concept.

Însă despre deducția care presupune finitul ca infinit ajunge să observăm că, întrucît în fiecare luată în sine sînt deja laolaltă posibilitatea, realitatea și necesitatea, orice altă diferențiere a lor în această privință se mărginește numai la faptul că unitatea acestor trei, care se află în fiecare dintre deducții, este exprimată fie sub forma infinitului, fie a finitului, fie a eternului.

Forma infinită este cea categorică, cea finită este cea ipotetică, cea care are cel mai mult din natura eternului este cea disjunctivă. În fiecare deducție însă, împotriva tuturor deosebirilor, premisa majoră, în relație cu premisa minoră, este întotdeauna categorică sau infinită, premisa minoră — ipotetică sau finită, iar concluzia — disjunctivă, unindu-le în sine și pe una și pe alta.

LUCIAN: O, ce formă minunată a rațiunii! Ce plăcere este să aprofundezi raporturile tale, să recunoști aceeași amprentă a eternului, de la eșafodajul lucrurilor corporale pînă la formele raționamentului. În cunoașterea ta, cercetătorul se adîncește după ce a recunoscut în tine imaginea măreției și a fericirii. În această răsfrîngere se mișcă stelele și aleargă pe drumul ce le-a

fost prescris, în ea toate lucrurile sînt ceea ce ele apar, și aceasta cu necesitate. Iar temeiul acestei necesități stă în natura adevărată a lucrurilor, al cărei secret nu îl cunoaște nimeni decît Dumnezeu, iar dintre oameni numai cei care îl recunosc.

BRUNO: Dacă vrem să cunoaștem principiile lucrurilor care sînt în Dumnezeu și să determinăm lucrurile în aparența lor, este important, înainte de toate, să știm ce aparține reflexiei, pentru ca să nu pățim ca aceia care filozofează la întîmplare și resping la nimereală cîte ceva din ceea ce aparține fenomenului, luînd însă ca adevărat altele, iar prin aceasta desfigurează filozofia și totodată esența divină.

În afara Absolutului, a cărui natură nu o cunosc în mod pur, ei acceptă încă multe de care au nevoie pentru a putea înfăptui ceea ce ei numesc filozofia lor, fără a separa și deosebi ceea ce este adevărat numai în aparență și ceea ce este în privința lui Dumnezeu. Unii chiar merg încă și mai adînc decît aparența și acceptă o materie căreia îi atribuie forma exteriorității reciproce și multiplicității infinite. Însă, în mod absolut sau cu privire la natura divină, nimic nu cade în afara acestei naturi înseși prin care este perfect, adică a unității absolute dintre unitate și opoziție deci, într-adevăr, atît opoziția, cît și unitatea sînt în mod absolut identice, așa că în ceea ce le privește pe ele însele nu există nicăieri separare și nicăieri reflexie.

Alții însă determină și lumea fenomenelor așa ca și cum ea ar fi opusă naturii divine, deoarece, în ceea ce privește aceasta, ea nu este absolut nimic. Căci ceea ce noi numim lumea fenomenelor nu este acel finit care este legat de idee, într-un mod total nesensibil, cu

infinitul, ci numai răsfrîngerea acesteia, așa cum acest finit există în idee. Și întrucît, în afară de lucrurile de cunoscut, și ideea acestora, care este destinată cunoașterii universului în imaginea sa sensibilă este conținută într-un mod etern în universul în sine și pentru sine, ideea — care este, ce-i drept, anterioară lumii fenomenelor, dar fără a premerge acesteia în timp, precum și unor lucruri particulare străluminate — este, nu în funcție de timp, ci după natura sa, lumina generală, care, deși este respinsă de nenumărate lucruri, și reflectată de fiecare potrivit cu natura lui proprie, nu devine ea însăși multiplă și în claritatea sa neafectată strînge în sine toate aceste reflexe. Însă lumea adevărată nu este aceea pe care particularul și-o face pentru sine în reflexie, și despre care își ia ideea din ceea ce este deasupra lui, ci focul ceresc nemișcător și armonios, care plutește în aer peste toate și le închide de jur împrejur pe toate.

În cele de pînă acum am ajuns să arătăm, prietene, cum finitul, infinitul și eternul se subordonează finitului în intuiție și infinitului în gîndire.

În raportul cunoașterii obiective față de infinit iau naștere toate acele concepte prin care lucrurile sînt determinate în mod general și necesar și care, de aceea, par să anticipeze obiectele. Dar presupun că nu poți să crezi că lucrurile sînt determinate, independent de aceste concepte.

LUCIAN: Nu cred aceasta cu nici un chip.

BRUNO: Și dacă lucrurile nu pot fi separate de aceste determinări, atunci ele sînt nimic, independent de aceste concepte.

LUCIAN: Într-adevăr.

BRUNO: Dar cum numești această unitate a cunoașterii obiective cu conceptul infinit al acesteia?

LUCIAN: Știință.

BRUNO: Lucrurile acestea vor fi deci nimic chiar și independent de această știință.

LUCIAN: În întregime nimic. Ele se nasc numai prin știință și sînt însăși această știință.

BRUNO: Excelent. Vezi cum părerile noastre coincid în toate punctele. Deci întreaga lume a fenomenelor este de înțeles numai din știința pură luată pentru sine.

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Din ce fel de știință însă, dintr-una care este în sine reală sau ea însăși numai aparentă?

LUCIAN: În mod necesar ultima, dacă, într-adevăr, opunerea cunoașterii finite și infinite și egalarea acestora țin de fenomene.

BRUNO: Poți să te îndoiești de aceasta după cele de pînă acum? În această întreagă sferă a cunoașterii, pe care am descris-o în cele din urmă, care se naște prin aceea că în cunoaștere finitul, infinitul și eternul se leagă de infinit, domnește un fel de cunoaștere, în întregime subordonat, pe care îl vom numi al reflexiei sau intelectului.

LUCIAN: Sînt mulțumit de aceasta.

BRUNO: Și oare putem socoti cunoașterile dobîndite din raționamente niște adevărate cunoașteri ale rațiunii și nu, mai degrabă, numai ale intelectului?

LUCIAN: Firește, cea din urmă.

BRUNO: Nu poate fi altfel. Căci, dacă pui, ce-i drept, în concept in-diferența, în deducție însă unitatea amîndurora, atunci această unitate este una subordonată intelectului; căci rațiunea este într-adevăr, în toate, dar

în intuiție este subordonată intuiției, în intelect intelectului și dacă în rațiune intelectul și intuiția sînt în mod absolut una, atunci în deducție ai, ce-i drept, în premisa majoră ceea ce corespunde intelectului, în premisa minoră, intuiției, acolo generalul, aici particularul, acestea însă numai despărțite pentru intelect și chiar în concluzie unite numai pentru rațiune.

Deci este cea mai nefericită mișcare greșită să luăm această rațiune subordonată intelectului ca fiind rațiunea însăși.

LUCIAN: Fără îndoială.

BRUNO: Însă cei dinaintea noastră au numit logică doctrina care se naște prin această subordonare a întregului intelectului față de rațiune. Dacă urmăm acest obicei, trebuie să considerăm logica numai ca o știință a intelectului?

LUCIAN: În mod necesar.

BRUNO: Ce fel de speranță pot avea pentru filozofie aceia care o caută în logică?

LUCIAN: Nici una.

BRUNO: Dar știința despre etern, care poate fi atinsă prin acest mod de cunoaștere, este și rămîne o cunoaștere intelectuală?

LUCIAN: Așa trebuie să gîndim.

BRUNO: După formă, în cele trei feluri ale deducției, Absolutul se desface în infinit, finit și etern, care aparțin intelectului, și în deducțiile rațiunii care stă în serviciul intelectului; după materie, în suflet, lume și Dumnezeu, care toate trei sînt separate unul de altul, fiecare este despărțit și arată că pentru intelect este separat, în cea mai mare măsură, ceea ce în Absolut este, în întregime, unit.

Deci despre toți cei care caută filozofia în acest fel de cunoaștere, care pe această cale sau în general vor să dovedească existența Absolutului, noi vom spune că încă nu au salutat nici pragul filozofiei.

LUCIAN: Rezonabilă apreciere.

BRUNO: Mai departe, întrucît considerăm că ceea ce cei mai mulți filozofi dinaintea noastră și aproape toți care se numesc acum pe sine așa au dat ca fiind al rațiunii ține în realitate de sfera intelectului, noi vom socoti drept cea mai înaltă formă de cunoaștere una care pentru ei avea un loc pe care nu îl puteau atinge și o vom determina ca fiind una prin care găsim finitul și infinitul în etern și nu eternul în finit sau infinit.

LUCIAN: Acest argument mi se pare desăvîrșit.

BRUNO: Ce crezi mai departe, ajunge pentru acest mod cel mai înalt de cunoaștere că finitul este considerat, în general, numai ca ideal — căci idealul nu este altceva decît infinitul însuși — sau acest mod de cunoaștere constă mai degrabă în aceea că nu recunoaștem nimic în afara eternului și că finitul pentru sine îl recunoaștem la fel de puțin în sens ideal ca și real?

LUCIAN: Așa reiese.

BRUNO: Va servi, deci, pretutindeni, numelui filozofiei un idealism care, după părerea noastră, se referă numai la finit?

LUCIAN: Se pare că nu.

BRUNO: Se poate considera, în general, o oarecare cunoaștere ca absolut adevărată, ca una care determină lucrurile așa cum sînt ele determinate în acea cea mai înaltă in-diferență a idealului și a realului?

LUCIAN: Imposibil.

BRUNO: Tot ceea ce, prietene, noi numim real în lucruri este așa numai pentru că ia parte la esența absolută, dar copiile nu reprezintă esența absolută în totala in-diferență în afară de Una în care toate ajung la aceeași unitate a gîndirii și a existenței ca și în Absolut; aceasta e rațiunea, care, întrucît se cunoaște pe ea însăși în mod general și absolut, și pune ca materie și formă a oricărui lucru in-diferența care este în Absolut, cunoaște, singură, în mod nemijlocit, tot ceea ce e divin. Însă cine nu poate părăsi reflectările nu va ajunge niciodată la intuiția unității nemișcătoare a rațiunii.

Căci acel rege și tată al tuturor lucrurilor trăiește, în eternă fericire, în afara oricărei contradicții, sigur și de neatins în unitatea sa, ca într-o cetate de care nu te poți apropia. Interiorul unei asemenea naturi, care în sine nu este nici gîndire nici existență, ci unitatea acestora, îl poate simți, întrucîtva, numai acela care, mai mult sau mai puțin, ia parte la aceasta. Însă acest secret interior al esenței sale de a nu conține în sine însuși nimic din vreo gîndire și nici din vreo existență, ci de a fi unitatea acestora, care se află deasupra amîndurora, fără ca vreuna să-l poată afecta, se dezvăluie în natura lucrurilor finite; căci în reflexie forma se desparte în ideal și real, nu ca și cum mai înainte realul ar fi fost în ideal, ci pentru ca să-l cunoaștem ca acela care este numai unitatea acestora, fără să fie chiar acestea.

Conform cu aceasta a cunoaște eternul înseamnă să înțelegem că în lucruri existența și gîndirea sînt unite numai prin esența lor, nu însă să admitem că conceptul este efectul lucrurilor sau că lucrul este efectul con-

ceptelor. Aceasta este cea mai mare îndepărtare de adevăr. Căci lucrul și conceptul sînt una nu printr-o legătură de la cauză la efect ci, considerate în realitate, sînt numai diferite perspective asupra unuia și aceluiași Absolut; căci nu există nimic care să nu fie exprimat, în mod finit și infinit, în etern.

Cu toate acestea este greu să exprimi prin cuvinte muritoare natura acestui etern în sine și pentru sine, fiindcă limba o luăm din imagini și este creată de către intelect. Căci dacă așa se pare că noi numim, pe bună dreptate, ceea ce nu are nici o contradicție pentru sine sau în sine, ci le are pe toate numai sub sine, drept Unul, care este aici, atunci urmează că tocmai această existență nu stă în opoziție nici cu ceea ce, în orice altă privință, determinăm drept caracterul formal al existenței, deci cunoașterea; căci de natura Absolutului aparține și aceea că în ea forma este esența iar esența forma; dacă Absolutul este, după forma sa, în rațiune o cunoaștere absolută, atunci se exprimă în ea și după esența sa și, în felul acesta, în ceea ce privește Absolutul nu rămîne nici o existență care să poată fi opusă unei cunoașteri; iar dacă am vrea să determinăm Absolutul ca o cunoaștere absolută, atunci nu am putea-o face în sensul că această cunoaștere absolută o opunem existenței, căci adevărata existență, considerată în mod absolut, există numai în idee, în schimb ideea este însăși substanța și existența.

Însă ca in-diferență a cunoașterii și a existenței, Absolutul poate fi determinat numai în raport cu rațiunea, căci numai în rațiune cunoașterea și existența pot fi opuse una alteia.

Cel mai departe însă de ideea Absolutului ar fi cel care ar vrea să determine natura lui prin conceptul de activitate, pentru ca să nu-l determine ca existență.

Căci orice opoziție dintre activitate și existență este numai în lumea imaginilor, prin aceea că, făcînd abstracție de eternul pur și simplu în întregime în sine și pentru sine, unitatea interioară a acestei esențe a Absolutului nu o găsim nici în finit și nici în infinit, ci în amîndouă, cu necesitate în același fel, pentru ca, în reflexie, din unirea celor două, a lumii finite cu lumea infinită, să se nască din nou unitatea ca univers.

Dar Absolutul nu se poate reflecta nici în finit și nici în infinit fără ca în fiecare dintre ele să-și exprime întreaga perfecțiune a existenței sale, și unitatea finitului cu infinitul reflectîndu-se în finit apare ca existentă, în infinit însă ca activitate; aceeași unitate însă nu apare în Absolut nici ca existență și nici ca activitate, nici sub forma finitului și nici sub forma infinitului, ci a eternului.

Căci în Absolut totul este absolut deci, dacă perfecțiunea existenței sale apare în real ca o existență infinită, în ideal ca o cunoaștere infinită, atunci atît existența cît și gîndirea sînt absolute în Absolut, și fiecare fiind absolută, nici una nu are o opoziție în afară de sine, în cealaltă, ci cunoașterea absolută este absoluta existență, absoluta existență este absoluta cunoaștere.

Mai departe, deoarece nelimitarea existenței eterne se reflectă în același fel în finit și în infinit, cele două lumi în care fenomenul se desface și se desfășoară trebuie să conțină același lucru, căci ele sînt una, deci

ceea ce se exprimă în finit sau în existență trebuie să se exprime și în infinit sau în activitate.

Ceea ce tu vezi exprimîndu-se în lumea reală sau naturală ca greutate, în cea ideală se exprimă ca intuiție, sau ceea ce în lucruri, datorită separării generalului de particular, apare determinat ca unitate relativă și ca opoziție relativă, în gîndire însă, drept concept și drept determinînd judecata, este unul și același; nici idealul ca atare nu este cauza unei determinări în real și nici realul cauza unei determinări în ideal; nici una nu are o valoare mai mare decît cealaltă, nici una nu poate fi înțeleasă din cealaltă, după cum nici uneia nu-i revine demnitatea de a fi principiu, ci amîndouă, atît cunoașterea cît și existența, sînt numai reflexe diferite ale unuia și aceluiași Absolut.

Deci opoziția dintre general și particular, care constă deopotrivă în lucruri și în cunoaștere, se întemeiază pe o asemenea unitate care, în realitate sau în sine, nu este nici existență și nici cunoaștere, ci amîndouă, gîndite în opoziția lor.

Acolo însă unde în oricare dintre ele în parte, fie în real fie în ideal, se constituie unitatea absolută între cele puse în opoziție, acolo, în real și în ideal, se exprimă nemijlocit in-diferența cunoașterii și existenței, a formei și a esenței.

Reflectată în ideal sau în gîndire, acea unitate eternă a finitului și a infinitului apare extinsă în timpul fără început și fără sfîrșit, în real sau în finit ea se reprezintă, în mod nemijlocit și necesar, desăvîrșită ca unitate, și este spațiu; deși numai în real ea apare totuși ca cea mai înaltă unitate a cunoașterii cu existența. Căci dacă, pe de o parte, spațiul apare ca supremă

claritate și liniște, ca cea mai înaltă existență care se întemeiază și se desăvîrșește în ea însăși și nu iese și nu activează în afară de sine, este însă, pe de altă parte, intuiție absolută și, totodată, cea mai înaltă idealitate și, în măsura în care îl considerăm din punct de vedere subiectiv sau obiectiv, întrucît în ceea ce îl privește opoziția acestora se strînge în întregime, este cea mai înaltă in-diferență a activității și existenței înseși.

Altfel, în fiecare lucru activitatea și existența se comportă ca sufletul și trupul; de aceea, nici cunoașterea absolută, deși există din eternitate în Dumnezeu și este chiar Dumnezeu, nu poate fi gîndită ca activitate. Căci sufletul și trupul — deci și activitatea și existența — sînt numai forme care nu se află în cunoașterea absolută, ci sînt numai subordonate; și cum esența Absolutului reflectată în existență nu este altceva decît corpul infinit al universului, la fel, reflectată în gîndire sau în activitate, ea este cunoașterea infinită, sufletul infinit al lumii, în Absolut însă nici activitatea nu se poate comporta ca activitate și nici existența ca existență.

De aceea, cine vrea să se apropie oarecum de natura supremei perfecțiuni trebuie să găsească expresia pentru o activitate, care este atît de liniștită ca cea mai adîncă liniște, și pentru o liniște, care este atît de activă ca cea mai înaltă activitate.

La fel de puțin suficientă este imaginea finitului, infinitului și eternului, fie că le cunoaștem în real, fie în ideal și cine nu le zărește în etern nu va vedea niciodată adevărul în sine și pentru sine.

Separarea celor două lumi — a celei care exprimă în finit întreaga esență a Absolutului și a celei care o

exprimă în infinit — este și cea dintre principiul divin și principiul natural al lucrurilor. Căci acesta apare ca pasiv, iar celălalt ca activ. Astfel, materia aparține, de exemplu, din cauza naturii ei pasive și receptive, principiului natural, pe cînd lumina pare a fi, datorită naturii ei creatoare și active, de esență divină.

Însuși particularul care, prin modul său de a fi în lumea subordonată finitului sau în lumea subordonată infinitului, exprimă, în cel mai nemijlocit mod, natura Absolutului, poate fi conceput, la fel de puțin ca și Absolutul, numai ca existență sau numai ca activitate.

Unde numai sufletul și trupul sînt puse ca identice într-un lucru, este în el o amprentă a ideii și, așa cum în Absolut ideea însăși este și existența și esența, la fel în aceea, în amprentă, forma este și substanță, iar substanța și formă.

Între lucrurile reale, organismul este de un asemenea fel, iar între cele ideale el este din acelea pe care arta le produce și care sînt frumoase[28], întrucît acela leagă lumina sau ideea eternă exprimată în finit, iar aceasta leagă lumina acelei lumini sau ideea eternă exprimată în infinit cu materia, în același mod ca principiul divin cu principiul natural. Numai că organismul, deoarece apare cu necesitate ca un lucru particular, are cu unitatea absolută o asemenea relație ca și corpurile, fiind grele, și anume relația de diferență. În forma organismului deci, activitatea și existența sînt puse întotdeauna ca egale, astfel că activul este și existentul și existentul este și activul însă, întrucît organismul este singular, identitatea nu provine din el însuși, ci este produsă de acea unitate la care el se raportează pe sine însuși ca la propriul său temei. De aceea, în

organism existența și activitatea apar unite nu în cea mai înaltă liniște din cea mai înaltă activitate, ci numai în activitate ca ceva de mijloc sau comun între existent și activ.

Însă acea lume, în care existența pare să fie pusă prin activitate iar finitul prin infinit, va fi opusă naturii, unde mai degrabă activitatea este în existență și prin existență, și natura este tratată ca lume a lui Dumnezeu și, totodată, ca cetate a lui Dumnezeu pe care a clădit-o libertatea.

Prin această opoziție oamenii au învățat să vadă natura în afara lui Dumnezeu, pe Dumnezeu în afara naturii și, scoțînd-o pe aceasta de sub sfînta necesitate, au subordonat-o necesității nesfinte pe care au numit-o necesitate mecanică și au făcut tocmai astfel din lumea ideală locul de acțiune al unei libertăți ce nu are legi. În același timp, determinînd natura ca pe o existență numai pasivă, au crezut că și-au cîștigat dreptul ca pe Dumnezeu, pe care l-au ridicat deasupra naturii ca activitate pură, să-l determine numai ca actuozitate, ca și cum nu ar depinde unul din aceste concepte de celălalt și nici unul nu ar avea adevăr pentru sine.[29]

Însă dacă le spunem că natura nu este în afara lui Dumnezeu ci în Dumnezeu, atunci ei înțeleg prin aceasta tocmai natura subordonată lui Dumnezeu și lipsită de viață datorită separării de Dumnezeu, ca și cum aceasta ar exista în general și în sine sau ar fi altceva decît creația lor înșiși.

Dar partea liberă a lumii este la fel de puțin ca și cea naturală ceva separat de cea în care amîndouă sînt, în definitiv, nu atît una cît mai degrabă neseparate una

de cealaltă. Însă este imposibil ca ele să fie acolo unde amîndouă sînt una, prin ceea ce ele sînt în afara unității, deci una prin necesitate și cealaltă prin libertate.

Cea mai înaltă putere sau adevăratul Dumnezeu este acela în afara căruia natura nu este nimic, după cum adevărata natură este aceea care nu este nimic în afara lui Dumnezeu.

A cunoaște nemijlocit și suprasensibil acea sfîntă unitate, în care Dumnezeu este neseparat de natură și pe care în viață o probăm ca destin, constituie consacrarea supremei beatitudini pe care o găsim numai în contemplarea celui mai desăvîrșit.

Promisiunea pe care v-am făcut-o, în general, atîta cît sînt capabil, de a descoperi temeiul adevăratei filozofii, cred că am îndeplinit-o și am arătat în diferitele forme, întotdeauna, acel Unu care este obiectul filozofiei.

În continuare, trebuie să căutați voi înșivă cum se poate construi mai departe pe acest temei și duce la cea mai înaltă dezvoltare germenele divin al filozofiei, și care credeți că este forma care se potrivește unei asemenea doctrine.

ANSELMO: O, extraordinarule, mi se pare foarte mult că noi avem a ne ocupa cu forma; căci, deși — în definitiv — ceea ce face ca arta să fie artă și știința să fie știință și să se deosebească de pasiune nu este numai să cunoască ceea ce este mai înalt, în general, ci ceea ce îl reprezintă, asemănător naturii în trăsăturile sale care durează și rămîn cu o fermitate și cu o claritate neschimbată, totuși mai ales materia a ceea ce este mai nobil și mai maiestuos, din care e făcută filozofia, nu este, atîta timp cît este lipsită de formă și înfățișare, sus-

trasă învechirii și probabil este nevoie ca formele mai imperfecte să dispară; însă materia nobilă care era legată de ele, după ce a fost eliberată de ele, trebuie să fie amestecată cu materia generală, înlocuită cu cea nenobilă, volatilizată și, în cele din urmă, făcută total de nerecunoscut, pentru a invita la forme mai durabile și mai puțin schimbătoare.

Materia filozofiei nu a părut niciodată a fi atît de supusă schimbării ca în epoca noastră în care cu cea mai puternică neliniște se tinde către neschimbător. Căci, în timp ce unii găsesc aceasta în materia cea mai inseparabilă și mai simplă, există alții la care ea se transformă în apă, la alții însă, în nisip arid, iar la alții devine mereu mai fluidă, transparentă și totodată mai asemănătoare cu aerul.

De aceea nu este de mirare dacă cei mai mulți consideră filozofia capabilă numai de apariții meteoritice, și chiar și formele cele mai mari în care ea se manifestă împărtășesc soarta pe care o au cometele pentru popor, care le socotește nu dintre operele durabile și eterne ale naturii, ci dintre fenomenele trecătoare ale unor exalații de foc.

De aceea, cei mai mulți aproape că acceptă că pot exista diferite filozofii, și aproape toți cei care în general se străduiesc să filozofeze au cu necesitate filozofia lor proprie. Greutatea timpului îi apasă pe toți, ei sînt înlănțuiți de același inel și merg doar atît de departe cît le permite lanțul, iar cei care vor să se îndepărteze cel mai mult cad, de regulă, înapoi cel mai adînc.

Considerînd lucrurile mai exact, ei suferă cu toții de același rău, anume că nu dispun decît de un singur mod de cunoaștere, care conchide de la efect la cauză.

După ce se conduc numai după intelectul aservit rațiunii și cred că au dovedit cu aceasta că rațiunea însăși se încurcă doar în inevitabile raționamente greșite și inutile contradicții, se simt îndreptățiți să facă filozofie din însăși teama lor față de rațiune. Iar dacă vor să treacă dincolo de aceste îngrădiri, nu se îngrozesc de nimic atît de mult ca de Absolut și de cunoașterea categorică și apodictică. Ei nu pot face nici un pas fără să pornească de la finit și să conchidă, din acesta, așa cum se nimerește, dacă ar putea ajunge la ceva care există pur și simplu și prin sine însuși. Orice pun ca Absolut, o fac cu necesitate și întotdeauna cu ceva opus, astfel ca acesta să nu devină Absolut. Între lucrurile afirmate și opusul lor nu există pe de altă parte nimic altceva decît relația de la cauză la efect și sub toate formele se repetă Un Început, O Străduanie de a nu permite unitatea a ceea ce au despărțit prin rațiune și de a face filozofie însăși din dezbinarea înnăscută și de neînvins a naturii lor.

Acestea sînt însă valabile numai pentru plebea care filozofează acum. Dar chiar și acel bine pe care această epocă l-a adus, și care este considerat drept suprem s-a transformat în pură negativitate în reprezentarea și în înțelegerea celor mai mulți. Ei ar explica finitul în întregime prin formă, dacă eternul nu ar respinge cu îndărătnicie materia. Filozofia lor constă în a dovedi că ceea ce într-adevăr nu este nimic, lumea simțurilor, chiar nu este în realitate nimic, iar această filozofie, categorică numai în opoziție cu nimicul, o numesc idealism.

Marile și adevăratele forme însă au dispărut mai mult sau mai puțin. Materia filozofiei este de natură indecompozabilă și în orice formă a sa există numai

atîta adevăr și dreptate cît are ea în sine din acest de nedescompus. După cum însă acel unic centru de greutate al pămîntului poate fi privit din patru laturi diferite și acea O materie originară se prezintă sub forma a patru metale la fel de nobile și indivizibile, tot așa acel caracter al rațiunii de a fi de nedescompus se manifestă, de preferință, sub patru forme care desemnează, totodată, cele patru domenii ale filozofiei; căci lumii din apus pare să-i aparțină, într-adevăr, ceea ce ai noștri au numit materialism, celei din răsărit, intelectualismul, celei din sud îi putem atribui realismul și celei din nord, idealismul. Însă scopul celei mai mari strădanii este de a recunoaște, în puritatea și soliditatea sa, Metalul Unic al filozofiei, care este același în toate. Mi se pare însă important să cunoască aceste forme specifice și destinul lor acela care vrea să se ridice deasupra lor și să fie ceva plăcut pentru acela care s-a ridicat deasupra. De aceea, dacă vă place, părerea mea este că Alexander ar trebui să cerceteze istoria acelei filozofii care recunoaște principiul etern și divin în materie, eu, dimpotrivă, să fac publică esența acelei doctrine care dezvăluie lumea intelectuală, iar Lucian și cu tine, Bruno, să luați în considerare opoziția dintre idealism și realism.

Căci mi se pare că am arcui în modul cel mai desăvîrșit edificiul discuției noastre dacă am arăta cum o singură idee, despre care noi am învățat să o presupunem și o căutăm, înainte de toate, în filozofie, stă la baza tuturor formelor rațiunii, care se formează pe sine în filozofie, și a manifestărilor sale atît de diferite.

ALEXANDER: *Cît privește soarta acelei doctrine***** care și-a primit numele de la materie, prieteni, m-aș

putea exprima pe scurt că ea nu a fost alta decît cea de care a avut parte, în decursul timpului, orice altă doctrină speculativă și că în declinul filozofiei aceasta și l-a găsit pe al ei propriu. Căci din ceea ce ne-au transmis anticii cu privire la înțelesul acestei doctrine, este suficient să reținem că ea a purtat în sine germenii, mai mult sau mai puțin dezvoltați, ai celei mai înalte speculații.

Însă adevărata idee a materiei a fost pierdută de timpuriu și, în fiecare epocă, a fost cunoscută numai de puțini.

Ea este unitatea însăși a principiului divin cu cel natural, deci de-a dreptul simplă, neschimbătoare, eternă.

Însă cei de mai tîrziu și deja Platon au înțeles prin materie numai subiectul pur al lucrurilor naturale și schimbătoare, dar aceasta nu este defel ceva care să poată fi făcut principiu; după întemeietorii acestei doctrine, ceea ce numim materie este acel Unu care se ridică deasupra tuturor contradicțiilor și în care pentru prima oară apar deosebirea și opoziția a ceea ce este natural și ceea ce este divin în lucruri.

Într-o epocă mai tîrzie, materia a fost schimbată cu corpurile și ceea ce după natura sa este alterabil și trecător a fost amestecat cu nealterabilul și netrecătorul.

După ce s-a ajuns atît de departe, a fost ușor ca masa brută și anorganică să fie luată drept materia adevărată, originară. Însă ideea materiei nu rezidă acolo unde organicul și anorganicul s-au separat deja, ci în aceea unde sînt împreună și una. Dar tocmai de aceea acest punct nu este de zărit cu ochii simțurilor, ci numai cu ochii rațiunii.

Felul în care din această unitate au provenit toate lucrurile trebuie imaginat în următorul mod.

Materia în sine nu are nici o diversitate. Ea conține toate lucrurile, însă tocmai din cauza aceasta fără nici o deosebire, neseparate, oarecum ca o posibilitate infinită, închisă în sine. Aceea, prin care toate lucrurile sînt una, este tocmai materia însăși, iar aceea, prin care ele se deosebesc și în care fiecare este deosebit de celălalt, este forma. Dar toate formele sînt trecătoare, nu eterne; eternă însă și neschimbătoare, identică cu materia însăși este forma tuturor formelor, forma necesară și primă, care, întrucît este forma tuturor formelor, nu este, pe de altă parte, asemănătoare sau identică cu nici o formă specifică, ci trebuie să fie infinită, neschimbătoare și, tocmai prin aceasta, identică cu materia. Însă nici o formă nu este exclusă din ea, astfel că este infinit de rodnică în forme, pe cînd materia este pentru ea însăși săracă; de aceea anticii, făcînd ca Eros să se nască din bogăție și sărăcie, lăsînd ca prin acesta să se formeze lumea, au părut să indice cu aceasta relația materiei cu forma originară.

Pentru ea se află deci în materie posibilitatea infinită a tuturor formelor și înfățișărilor, însă materia, care este remarcabilă tocmai prin sărăcia sa, este la fel de suficientă pentru toate formele și, cum în ceea ce privește suprema perfecțiune posibilitatea și realitatea sînt una, în mod atemporal, și în forma formelor se exprimă, dintotdeauna, toate formele și, în această privință, în orice timp, sau, mai curînd, în afară de orice timp, toate formele sînt și reale.

Deci, prin forma tuturor formelor, Absolutul poate fi orice, prin esență el este totul. Lucrurile finite ca

atare sînt, într-adevăr, în orice moment ceea ce pot să fie în acest moment, nu însă ceea ce ar putea să fie după esența lor. Căci esența este în toate întotdeauna infinită, de aceea lucrurile finite sînt acelea în care forma și esența se deosebesc, aceea fiind finită, aceasta infinită. Aceea însă, în care esența și forma sînt pur și simplu una este, întotdeauna, ceea ce trebuie să fie (oricînd și deodată), fără deosebire de timp, iar așa ceva poate să fie numai Unul.

Prin această deosebire, existența lucrurilor particulare va fi una temporală, căci dacă cu o parte a naturii lor sînt infinite, cu cealaltă sînt finite și așa se face că o parte a lor conține posibilitatea infinită a tot ceea ce se află în substanța lor ca potență, iar cealaltă parte a lor, în mod necesar și întotdeauna, numai o parte din această posibilitate, prin care forma și esența sînt diferite; deci finitul din ele este numai în infinit adecvat esenței lor. Însă acest finit infinit este timpul din care infinitul lucrurilor conține posibilitatea și principiul, iar finitul lor, realitatea.

În felul acesta, Absolutul, deoarece este pentru sine o unitate absolută, pur și simplu simplă, fără nici o multitudine, trece în fenomen într-o absolută unitate a multitudinii, într-o totalitate închisă, pe care noi o numim univers. Așa, totalitatea este unitate și unitatea este totalitate, ele nu se deosebesc una de alta, ci sînt identice.

Însă pentru ca acea formă a tuturor formelor — pe care noi, ce-i drept, laolaltă cu alții, am putea-o numi viața și sufletul lumii — să nu fie gîndită de către cineva ca suflet, care se opune materiei ca trup, trebuie să observăm că materia nu este trupul, ci aceea în care

există trupul și sufletul. Căci trupul este cu necesitate muritor și trecător, esența însă nemuritoare și netrecătoare. Dar acea formă a formelor, considerată în mod absolut, nu se opune materiei, ci este una cu ea; însă presupune în relația sa cu unul, fiindcă acesta niciodată nu este în întregime ceea ce ar putea să fie, cu necesitate și, întotdeauna, o opoziție, care este aceea dintre infinit și finit, și aceasta însăși este opoziția dintre suflet și trup.

Deci chiar sufletul și trupul sînt cuprinse în această formă a formelor, aceasta însă care, întrucît este simplă, poate fi totul și tocmai întrucît este totul, nu poate fi nimic în special, este deci pur și simplu una cu esența. Sufletul ca atare este deci, în mod necesar, subordonat materiei și în această subordonare este opus trupului.

În felul acesta, după cum s-a explicat, toate formele sînt născute deodată cu materia, iar în toate lucrurile forma și materia sînt cu necesitate Un Lucru. Unii, care după ce au văzut cum în toate lucrurile materia și forma se caută, au exprimat aceasta metaforic astfel: materia rîvnește forma în același fel în care femeia poftește bărbatul și îi este arzător devotată; dar alții, întrucît materia și forma considerate în mod absolut sînt în întregime de nedeosebit — materia însă, în măsura în care se exprimă infinit și devine trup, apare ca receptivă față de diferență, în infinit însă, sau în măsura în care devine suflet, apare ca unitate — au desemnat, după exemplul pitagoreicilor, care au numit monada tatăl iar diada mama numerelor, forma ca tată iar materia ca mamă a lucrurilor. Acel punct însă, în care materia și forma sînt pe deplin una, iar sufletul și

trupul sînt de nedeosebit în această formă însăși, se află deasupra tuturor fenomenelor.

După ce am ajuns odată la cunoașterea modului cum se pot separa în materie sufletul și trupul, putem înțelege în continuare că progresul acestei opoziții nu are nici o limită; indiferent la ce calitate aleasă pot ajunge în ea sufletul și trupul, această dezvoltare are totuși loc numai în cadrul principiilor atotcuprinzătoare și eterne ale materiei.

Există O singură lumină care strălucește în toate și O forță de gravitație care aici învață trupurile să umple spațiul, acolo dau trăinicie și existență lucrurilor cărora gîndirea le-a dat naștere. Una este ziua materiei, alta este noaptea ei. Pe cît de infinită este ziua ei, pe atît de infinită este și noaptea ei. În această viață generală nici o formă nu se naște în mod exterior, ci numai prin arta interioară, vie, nedespărțită de opera sa. Există O singură soartă, O viață, O moarte a tuturor lucrurilor, nimic nu iese din comun față de celălalt; există numai O lume, O plantă și toate cîte există nu sînt decît frunzele, florile și fructele acesteia, toate se deosebesc numai gradual, nu după esența lor, există numai Un univers din al cărui punct de vedere toate sînt maiestuoase, reale, divine și frumoase și, luat în sine, acest univers este necreat, etern, identic cu unitatea însăși, născut o dată cu ea și la fel de nevestejit ca ea.

Întrucît în orice timp el este întreg, perfect, realitatea corespunde în el cu posibilitatea, iar nicăieri nu-s nici o lipsă, nici o ruptură, nu există nimic care l-ar putea smulge din liniștea lui nemuritoare. Trăiește o existență neschimbătoare, permanent identică cu sine. Orice activitate și mișcare sînt numai un mod de a considera

particularul și, ca atare, numai o continuare a existenței absolute, provenind în mod nemijlocit din liniștea sa cea mai adîncă.

Se poate mișca numai puțin, căci orice spațiu și orice timp în care ar trebui să se miște se află în el, însă el însuși nu este cuprins în nici un timp și în nici un spațiu și la fel de puțin își poate schimba alcătuirea sa interioară; căci și toate schimbările formelor, înnobilarea ca și degradarea lor, se petrec numai luînd în considerare particularul; dacă am putea să-l vedem însă în întregul lui, ar arăta ochilor noștri, încîntați și fermecați, o față neschimbător senină, egală cu ea însăși.

Dar despre schimbarea care privește ceea ce este netrecător nu putem spune că a început și nici că nu a început. Căci schimbarea este dependentă de etern nu după timp, ci după natura sa. Ea este deci finită nu după timp, ci după conceptul ei, ceea ce înseamnă că este etern finită. Acestui finit însă nu poate niciodată să-i corespundă un timp, la fel de puțin unul care a început, cît și unul care nu a început.

Timpul însă, care le-a distrus pe toate și acea vîrstă specială a lumii care i-a învățat pe oameni să separe finitul de infinit, trupul de suflet, naturalul de divin, și pe amîndouă să le exileze în două lumi total diferite, a devorat această doctrină în mormîntul general al naturii și în moartea tuturor științelor.

După ce mai întîi s-a omorît materia și copia crudă a fost pusă în locul esenței, s-a ajuns, mai departe, ca de la sine, la părerea că toate formele sînt imprimate din exterior materiei: dar dacă formele sînt numai exterioare și în afara lor nu este nimic netrecător, atunci ele trebuie să fie determinate în mod neschimbător; în felul acesta,

a fost distrusă unitatea interioară, înrudirea tuturor lucrurilor, lumea s-a fărîmițat într-o droaie de deosebiri stabile, pînă cînd din aceasta s-a format reprezentarea generală după care întregul viu este asemănător unui rezervor sau unei încăperi de locuit, în care lucrurile sînt puse astfel încît nu iau parte unul la celălalt și fără ca unul să trăiască sau să acționeze în celălalt.

Orice început al materiei fiind privat de viață, s-a decis că moartea constituie principiul iar viața numai ceva derivat.

După ce materia a fost supusă morții, nu le-a rămas nimic decît să facă din lumină — acest spirit general al naturii, formă a tuturor formelor — o existență corporală identică și să o desfacă mecanic, la fel cu toate celelalte, pentru a exila și ultimul martor al vieții; întrucît în felul acesta viața s-a stins în toate organele întregului și chiar și fenomenele vii ale corpurilor între ele au fost conduse înapoi la mișcări moarte, nu a mai rămas decît cel mai înalt și ultim vîrf, și anume încercarea ca această natură moartă pînă în interioritatea sa cea mai intimă să fie întoarsă mecanic iarăși la viață; această strădanie s-a numit materialism în timpurile care au urmat, și dacă demența sa nu a fost capabilă nici măcar să-i conducă înapoi la izvoarele originare pe aceia care au recunoscut-o ci, mai degrabă, a folosit să confirme, mai departe, moartea materiei și s-o pună în afara oricărei îndoieli, atunci materialismul a adus în față în locul acesteia o brutalitate a reprezentării despre natură și esența sa, în raport cu care chiar și acele popoare, altfel numite barbare, care se închinau la soare, stele, lumină, animale sau diverse corpuri fizice, devin onorabile.

Însă întrucît viața poate fugi în întregime din ideile oamenilor la fel de puțin ca din universul însuși și numai formele sale se transformă, ea s-a refugiat, nemijlocit, din natură într-o lume în aparență diferită și, astfel, s-a ridicat nemijlocit, din declinul acestei filozofii, o viață nouă a străvechii doctrine a lumii intelectuale.

ANSELMO: *Nu pe nedrept, prietene******, ai slăvit vîrsta înaintată a acelei doctrine după care toate lucrurile din univers își primesc existența numai prin participarea și ocazionarea unor asemenea naturi care sînt mai desăvîrșite și împlinite decît ele însele. Și este motivat să vrea să ajungă cineva, care gîndește că cunoașterea lucrurilor eterne există numai în zei, la părerea că ea provine din acele timpuri în care muritorii și zeii erau în relații; originea acestei cunoașteri și răspîndirea sa inițială nu au fost despărțite nici de adorarea zeilor și nici de viața sfîntă ce corespunde cunoașterii zeilor.

Întreită este deci, o prietene, scara esenței. Prima este treapta celor aparente, care în sine nu sînt reale și independente de unitățile care ocupă treapta a doua. Fiecare dintre acestea este numai oglinda vie a lumii originare. Însă aceasta este singura reală.

Deci orice existență reală este numai în conceptele eterne sau în ideile lucrurilor. Însă absolut real este doar un asemenea model originar care nu este numai prototip și nu își are sau își produce opusul în afară de sine într-un altceva, ci care unește, în același timp, prototipul și contratipul, într-un asemenea mod, că fiecare dintre existențele derivate din el, deși numai cu o desăvîrșire limitată, își ia, în mod nemijlocit, din el

unitatea și opusul, din prototip sufletul, iar din contratipul său corpul.

Însă contratipul, deoarece apare în mod necesar ca finit, este exprimat, în mod infinit, în aceea în care stă din eternitate împreună cu prototipul, fără prejudicierea finitudinii sale.

Deci ideea sau unitatea absolută este neschimbătorul, nesupus nici unei durate, substanța, considerată pur și simplu, și din aceasta noi trebuie să vedem numai răsfrîngerea în ceea ce, în general, se numește substanță.

Unitățile sînt însă lucruri derivate din idei; căci dacă noi vedem în ele substanța, și aceasta așa cum este în sine, atunci acestea sînt ideile însele, dar dacă vedem în ele ceea ce le individualizează sau le separă de unitate, iar substanța o considerăm ca ceea ce este real în cele de mai înainte, atunci substanța rămîne și în aparență fidelă naturii neschimbătorului, la fel cu substanța corporală care, oricît i s-ar schimba forma în sine, nu se schimbă, nici nu crește și nici nu scade; ceea ce individualizează unitățile este în mod necesar schimbător, fără statornicie și muritor.

Deci dacă în idee este o unitate infinită a lumii prototipale și a lumii reale, atunci unitatea copiată se naște din ea, dacă un concept scoate din bogăția infinită a lumii contratipale un particular, la care se referă și, în cazul acesta, se raportează la el precum sufletul la trup. Și, cu cît mai mare este acea parte astfel luată a lumii contratipale și cu cît mai mult intuim în ea universul, cu atît mai mult se apropie de natura prototipului contratipul care este finit și cu atît mai mult se apropie unitatea de perfecțiunea ideii sau a substanței.

Însă ceea ce se comportă ca un contratip are întotdeauna și cu necesitate o natură determinabilă, acela însă căruia îi corespunde aceasta, o natură determinantă. Întrucît în ideea tuturor ideilor amîndouă sînt pur și simplu una și ea însăși este viața vieții, activitatea tuturor activităților (căci numai fiindcă ea este activitatea însăși nu se poate spune despre ea că activează), putem considera că în ea natura determinabilă este voința, iar natura determinantă este gîndirea.

Astfel că, deoarece în fiecare lucru este ceva determinabil și ceva determinant, una este expresia voinței divine, cealaltă a intelectului divin. Voință și intelect sînt, atît unul cît și celălalt, numai întrucît se manifestă în lucrurile create, nu însă în sine însuși. Ceea ce unește determinabilul cu determinantul este imitarea substanței absolute sau a ideii.

Dar este imposibil de spus unde începe prototipalul și unde contratipalul sau unde încetează. Căci cum în idee unul este legat cu celălalt în mod infinit, ele nu pot fi separate în nimic și sînt, în mod necesar, și în infinit împreună.

Ceea ce este deci într-o privință determinabil este, în sine, iarăși, o unitate asemănătoare cu prototipul și ceea ce în aceasta apare iarăși ca determinabil este considerat pentru sine o unitate amestecată a determinabilului cu determinantul. Căci, pe cît de infinită este realitatea în contratip, pe atît este și posibilitatea în prototip și se nasc relații, mereu mai înalte și mai înalte, ale posibilității dintr-una și ale realității din cealaltă.

Cu cît își apropie mai mult determinabilul într-o esență natura determinantului, care este infinită, cu atît

mai înaltă este unitatea posibilității cu realitatea care se exprimă în aceasta. De aceea, nu necesită nici o dovadă faptul că dintre toate cele determinabile, corpurile organice sînt cele mai desăvîrșite și între ele acela care este cel mai mult organic.

Cum sufletul este nemijlocit, numai unitatea corpului — care este în mod necesar particular și după natura sa finit — și reprezentările sale sînt cu necesitate neclare, confuze, nepotrivite. Căci, întrucît substanța nu-i apare în sine ci în relația ce privește opoziția dintre determinant și determinat, ea nu se prezintă ca aceea în care amîndouă sînt absolut una, ci ca aceea care leagă pe una de alta într-un mod finit.

Dar, deoarece sufletul se referă la trup, însăși ideea sau substanța sufletului și a trupului intră într-o relație exterioară cu substanța absolută și această relație exterioară determină ideea să supună timpului și duratei mai întîi trupul și sufletul, apoi și celelalte lucruri care sînt legate cu conceptul de timp și ea însăși, substanța absolută, să fie cunoscută numai ca ceea ce este temeiul existenței (aceasta însă este cea mai opusă cunoașterii perfecte) și aceasta în alte lucruri decît în ea însăși. Căci așa cum în relația cu unitatea determinată a trupului și a sufletului ideea sau substanța însăși a trupului și a sufletului este numai o copie a unității adevărate, tot așa, tot ceea ce în celelalte lucruri este real va deveni pentru el copie. Acesta este modul în care lumea fenomenelor se naște din unități.

Făcînd abstracție de opoziția dintre suflet și trup, fiecare unitate însă, considerată în sine, este perfecțiunea și substanța absolută însăși, pentru că aceasta care, nu în mod relațional ci pur și simplu în sine, este

indivizibilă, este, în ceea ce privește fiecare unitate, același Absolut în care posibilitatea și realitatea sînt una și, întrucît ea este împiedicată prin natura sa însăși să ia parte la cantitate, este prin conceptul ei una, și tot așa, fiecare dintre unități este o lume perfectă, suficientă sieși, și există tot la fel de multe lumi pe cît de multe unități, aceste lumi însă, cum fiecare este la fel de întreagă, absolută în sine, nu se deosebesc una de alta, ci toate alcătuiesc O lume.

Dacă acum considerăm acest În sine în unitate, atunci vedem că nimic nu poate pătrunde din afară în unitate care, întrucît este însăși unitatea absolută, conține totul în sine și împinge din sine totul înainte și, oricît s-ar separa formele, rămîne mereu de nedesfăcut. Perfecțiunea însăși a tuturor lucrurilor constituie principiul productiv în orice unitate, iar principiul limitativ și individualizator în ele este acela prin care eternul care se află în aceste perfecțiuni se transformă în ceva temporal.

Căci În sinele reprezintă în fiecare în chip egal universul, însă particularul reflectă în sine din această unitate absolută numai atît cît este exprimat prin relativa opunere a sufletului și a trupului și, o dată ce perfecțiunea mai mare sau mai mică a sufletului și a trupului este determinată de modul acestei opoziții, fiecare unitate reprezintă universul privit în temporalitatea sa, potrivit cu gradul ei de evoluție și fiecare este atît de mult din univers cît a pus în sine prin principiul individualizator. În felul acesta, fiecare dintre ele își determină și atitudinea pasivă sau activă, ieșind din comunitatea cu acel etern în care se află ideile

tuturor lucrurilor, fără ca să sufere reciproc altul vreo acțiune, fiecare perfect și în mod egal absolut.

Nici o substanță ca substanță nu poate avea parte de acțiunea unei alte substanțe și nici ea însăși să acționeze asupra altei substanțe; căci, ca atare, fiecare dintre ele este indivizibilă, întreagă, absolută, Una însăși. Relația dintre suflet și trup nu este o relație de la un lucru la alt lucru, ci de la unitate la unitate și fiecare dintre ele, considerată iarăși în sine, reflectînd în sine universul potrivit cu natura sa specifică, se află în acord cu celelalte nu prin relația dintre cauză și efect, ci prin armonia determinată în eternitate. Însă corpul ca atare este mișcat de către corp, căci el însuși aparține doar fenomenului și în lumea reală nu există o trecere; căci În sinele este o asemenea unitate care, considerată în sine, este la fel de puțin capabilă de acțiuni ca și ducînd lipsă de ele, ci întotdeauna este egală cu sine, mereu creînd infinit din infinit.

Acel Unu, care pur și simplu există, este substanța tuturor substanțelor, pe care o numim Dumnezeu. Unitatea perfecțiunii sale este locul general al tuturor unităților și această unitate se raportează la celelalte unități precum se raportează la corpuri în imperiul fenomenelor identicul său, spațiul infinit care, neatins de limitele particularului, le pătrunde pe toate.

Numai în măsura în care reprezentările unităților sînt incomplete, limitate și confuze ele reprezintă universul în afara lui Dumnezeu și se comportă față de el ca și față de propriul lor temei, iar în măsura în care sînt adevărate, îl reprezintă pe Dumnezeu. Deci Dumnezeu este ideea tuturor ideilor, cunoașterea tuturor cunoașterilor, lumina tuturor luminilor. Din el vin toate

și către el merg toate. Căci, pe de o parte, lumea fenomenelor este numai în unități și nu separată de ele, pe de altă parte, universul este sensibil pentru unități și alcătuit din lucruri separate, care sînt trecătoare și neîncetat schimbătoare numai în măsura în care zărim doar aparența afectată a acestei unități. Însă unitățile însele sînt separate de Dumnezeu numai în ceea ce privește lumea fenomenelor, în ele însele însă sînt în Dumnezeu și una cu el.

Dar, o prietene, pe acestea, ce cuprind numai punctele principale ale acestei doctrine, am ținut să le dovedesc suficient pentru că această formă a filozofiei conduce înapoi la unitate, care a fost determinată ca aceea în care toate sînt fără nici o contradicție și în care întrezărim numai perfecțiunea și adevărul tuturor lucrurilor.

BRUNO: A mai rămas ca după voința voastră, prieteni, să cercetăm opozițiile dintre idealism și realism.[30] Numai că se apropie timpul care ne recheamă. Hai deci, Luciane, să ne străduim ca în cît mai puțin timp să înțelegem cît mai multe și, dacă și ție ți se pare încurajator, să punem la bază cercetarea acestei probleme: ce realism trebuie să-i opunem idealismului și ce idealism realismului?

LUCIAN: Înainte de toate deci se pare că este necesar, în general, să se spună cum se pot deosebi idealismul și realismul. Prin obiectul lor nu se deosebesc, dacă amîndouă urmăresc cel mai înalt mod de cunoaștere, căci acesta este cu necesitate numai Unul. Dacă însă ele nu ar fi în general de un caracter speculativ, fie unul din două, fie amîndouă, atunci nu ar fi cu putință în primul caz nici o comparație, iar în celălalt, nu ar

merita oboseala de a cerceta deosebirea dintre ele. Acel Unu al oricărei filozofii este însă Absolutul.

BRUNO: Deci Absolutul trebuie să fie în amîndouă, în același mod, obiectul celei mai înalte cunoașteri.

LUCIAN: Cu necesitate.

BRUNO: Crezi deci că idealismul și realismul se deosebesc prin modul lor de cercetare?

LUCIAN: Așa cred.

BRUNO: Dar cum? Este în Absolut o diferență sau o dualitate sau mai degrabă acesta nu este cu necesitate și în întregime unul?

LUCIAN: O dualitate există nu în Absolutul însuși ci numai în cercetare. Căci, cercetînd în el realul se naște realismul, și cercetînd idealul, idealismul. Dar în el însuși, realul este și idealul și, invers, idealul este și realul.

BRUNO: Se pare că este necesar să determini ceea ce numești real și ceea ce numești ideal; căci acestor cuvinte, așa cum știm, le sînt subordonate sensuri chiar foarte diferite.

LUCIAN: Deci să înțelegem, în general, în această cercetare prin real esența, prin ideal forma.

BRUNO: Realismul s-ar naște deci, prin reflexia esenței, idealismul însă prin stabilirea formei Absolutului.

LUCIAN: Așa este.

BRUNO: Însă noi nu am spus că în Absolut forma și esența ar fi cu necesitate una?

LUCIAN: Este la fel de necesar cum în finit esența este deosebită de formă.

BRUNO: Dar cum pot fi cele două una?

LUCIAN: Nu prin legătura lor, ci așa încît fiecare pentru sine să fie același, adică fiecare, pentru sine, întregul Absolut.

BRUNO: Deci realismul şi idealismul, întrucît unul considera Absolutul în esenţă şi celălalt în formă, considerau, în mod necesar şi fără contradicţie, în amîndouă numai Un lucru (dacă chiar este lucru) — Un obiect.

LUCIAN: Evident.

BRUNO: Însă cum am putea desemna cel mai bine o asemenea unitate care nu se întemeiază pe o concomitenţă ci pe o identitate totală?

LUCIAN: Mai înainte, am determinat-o deja — cum mi se pare, nu chiar pe nedrept — ca in-diferenţă [*Indifferenz*] şi, prin aceasta, am exprimat tocmai indiferenţa [*Gleichgültigkeit*] pentru cercetare.

BRUNO: Dacă idealismul şi realismul sînt însă cele mai înalte opoziţii ale filozofiei, atunci, nu tocmai pe înţelegerea acestei in-diferenţe se sprijină recunoaşterea filozofiei fără nici o contradicţie, a filozofiei pur şi simplu?

LUCIAN: Fără îndoială.

BRUNO: Haidem să cercetăm, mai departe, după acest secret cel mai înalt al tuturor secretelor. Am stabilit deja mai devreme că Absolutul însuşi, independent de orice opoziţii, nu este nici unul nici celălalt dintre cele două lucruri opuse, el este identitate pură şi, în general, nimic altceva decît el însuşi, adică pe deplin absolut.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Cît priveşte forma am convenit că ea este atît a uneia cît şi a celeilalte, adică a idealităţii cît şi a realităţii, a subiectivului cît şi a obiectivului, amîndouă însă la fel de infinite.

LUCIAN: Aşa este.

BRUNO: Fiecare unitate a subiectivului și a obiectivului, gîndită ca activă, este o cunoaștere.

LUCIAN: Se înțelege de la sine.

BRUNO: Deci o asemenea cunoaștere, care este deopotrivă ideală și reală, este o cunoaștere absolută.

LUCIAN: Absolut sigur.

BRUNO: Mai departe, o cunoaștere absolută nu este o gîndire în opoziție cu existența ci, mai degrabă, ea ține în sine gîndirea și existența unite deja și în mod absolut.

LUCIAN: Indiscutabil.

BRUNO: Deci gîndirea și existența îi sînt subordonate, iar nu deasupra ei.

LUCIAN: Această cunoaștere absolută este cu necesitate mai înaltă decît acestea două, întrucît ele sînt opuse.

BRUNO: Această cunoaștere este însă față de esența eternului în relație de absolută in-diferență.

LUCIAN: În mod necesar, căci această cunoaștere nu este altceva decît forma însăși.

BRUNO: Dar, întrucît gîndirea și existența îi sînt subordonate, ar fi imposibil să facem din gîndire și existență atribute nemijlocite, conform existenței, ale Absolutului însuși.

LUCIAN: Imposibil.

BRUNO: Vom putea considera deci, dinspre latura formei, drept împlinit un asemenea realism care privește gîndirea și întinderea ca proprietăți nemijlocite ale Absolutului, așa cum aceasta se înțelege, în mod obișnuit, despre acel realism care, de altfel, este ținut drept cel mai desăvîrșit?

LUCIAN: Nu vom putea în nici un fel să-l considerăm astfel.

BRUNO: Însă pe aceia care, în orice fel ar fi, fac din gîndirea ca atare un principiu și îi opun, pur și simplu, existența îi putem socoti în întregime necopți pentru filozofie.

LUCIAN: Bine spus.

BRUNO: Nu este însă necesar ca noi să înfățișăm cunoașterea absolută ca una în care gîndirea este totodată, în mod nemijlocit, și o presupunere a existenței, după cum și presupunerea existenței este o gîndire, în loc ca în cunoașterea finită aceasta să apară, mai degrabă, ca o nepresupunere a gîndirii, după cum și gîndirea apare ca o neexistență a existenței?

LUCIAN: Inevitabil, așa este.

BRUNO: Și, în același timp, nu afirmăm despre cunoașterea absolută — căci în ceea ce o privește nu există nici o opoziție între gîndire și existență — tocmai faptul că ea este pur și simplu identică, simplă și pură, fără nici o dezbinare?

LUCIAN: Ai nimerit-o.

BRUNO: Deci gîndirea și existența se află în ea numai ca potență, nu însă ca fapt. Aceea din care ceva se desface nu are nevoie să conțină ceea ce se separă, ci poate să fie, în întregime, simplă. Tocmai fiindcă ea este absolută, această cunoaștere face, în relație cu finitul sau, în general, cu fenomenul, ca gîndirea și existența să se separe în mod necesar, căci altfel nu s-ar putea exprima ca absolut în lucrurile finite; dar fiecare dintre cele două — atît gîndirea cît și existența — ia naștere abia prin separare și nu există, înainte de această separare, în nici un fel în cunoașterea absolută.

LUCIAN: Trebuie să recunosc că toate acestea sînt așa.

BRUNO: În finit ca atare gîndirea și existența nu pot fi unite în mod absolut ci întotdeauna numai în mod relativ?

LUCIAN: Se pare că este o consecință necesară dacă finitul, în conformitate cu forma, se sprijină pe opoziția dintre gîndire și existență.

BRUNO: Nu este însă necesar ca și în finit să existe un asemenea punct în care amîndouă, chiar dacă nu sînt inseparabile în mod absolut, sînt totuși unite în mod absolut, anume acolo unde esența ce se exprimă în infinit a Absolutului este reprezentată perfect în finit sau în existență?

LUCIAN: Noi am dedus deja un asemenea punct. El se află cu necesitate acolo unde cunoașterea infinită — ca ceva subiectiv — se referă la un asemenea obiectiv care reprezintă în sine întreaga posibilitate infinită a aceleia ca realitate. Este punctul de impact al infinitului asupra finitului.

BRUNO: Dar cînd cunoașterea finită se referă la ceva obiectiv, atunci — neținînd seama de infinitul pe care acest obiectiv îl exprimă în finit — se referă în mod necesar la ceva particular. Unitatea gîndirii cu existența este deci numai în idee și într-o intuiție intelectuală ceva absolut, în acțiune sau în realitate fiind însă întotdeauna numai relativ.

LUCIAN: Evident.

BRUNO: Întrucît, în general, am numit acea unitate determinată a gîndirii cu existența eu, tot așa îl putem numi eu absolut, în măsura în care el este intuit intelectual, și eu relativ, în măsura în care el este relativ.

LUCIAN: Fără îndoială.

BRUNO: În eul relativ, prin aceea că cunoașterea considerată ca obiectivă se referă la conceptul infinit al acesteia, obiectele sînt determinate și puse ca infinite, însă numai pentru finitatea și infinitatea eului relativ; opoziția dintre finit și infinit este numai relativ suprimată, se nasc adevăruri relative, o cunoaștere, fără îndoială, infinită dar numai relativă.

LUCIAN: Și în ceea ce privește aceasta sîntem de acord.

BRUNO: În schimb, în eul absolut sau în intuiția intelectuală, deși în mod infinit, lucrurile nu sînt determinate pentru lumea fenomenelor, ci după caracterul etern sau după cum sînt ele în sine. Se naște o cunoaștere absolută.

LUCIAN: Așa trebuie să fie.

BRUNO: Întrucît obiectele sînt determinate infinit numai prin cunoașterea relativă, ele sînt numai prin știința aceasta și pentru știința aceasta.

LUCIAN: Firește.

BRUNO: Și dacă vrem să vedem idealitatea, în înțelesul general al cuvîntului, numai ca opus al realității sensibile, iar în idealism nimic altceva decît o doctrină care neagă realitatea lumii sensibile, atunci, în raport cu lucrurile astfel determinate, orice filozofie este cu necesitate idealism și este opusă, cu necesitate, realismului luat și acesta în înțelesul general al cuvîntului.

LUCIAN: Cu necesitate.

BRUNO: Numai din acest punct de vedere al relativei unități a subiectului cu obiectul unitatea absolută a amîndurora apare pe deplin independentă de ele, de neatins prin cunoaștere. Numai în acțiune această unitate devine ceva corespunzător cu natura acestora,

păstrată în cunoașterea relativă, adică ceva în întregime independent de această cunoaștere, obiectiv, căci obiectivul, în ceea ce trebuie să se întîmple, apare ca ceva care nu este o cunoaștere, deoarece cunoașterea (după supoziția de mai înainte) este determinată, pe cînd ceea ce trebuie să se întîmple este nedeterminat. Cu aceasta, relația de diferență a absolutului cu știința și cunoașterea este mai accentuată. Din punctul de vedere al științei relative, realul originar este îndreptat către sfera eticii, speculația în legătură cu aceasta către aceea a datoriei. Aici apare unitatea gîndirii cu existența, mai întîi, drept una categorică și absolută, însă, întrucît armonia absolută a realității cu posibilitatea nu este cu putință în timp, această unitate nu este pusă în mod absolut ci cerută în mod absolut; deci pentru acțiune ca ordin și sarcină infinită, pentru gîndire însă ca o credință care este sfîrșitul oricărei speculații.

LUCIAN: Nu am nimic de obiectat față de corectitudinea acestor concluzii.

BRUNO: Întrucît unitatea absolută a gîndirii și a existenței există numai ca cerință, ea este pretutindeni unde se află, de exemplu, în natură, numai prin Datorie [*das Sollen*] și pentru Datorie. Acesta constituie materia originară nu numai pentru toate acțiunile, ci și pentru toate existențele. Natura are o importanță speculativă numai pentru etică, întrucît este în general numai organ, numai instrument; ea nu există pentru natura sa divină proprie, în frumusețea sa proprie, care nici în afară de ea și nici în ea nu are scop, și cercetată în sine, este ceva mort, numai obiectul și materia unei acțiuni care se află în afara ei și nu provine din ea însăși.

LUCIAN: Ceea ce spui tu este ceea ce se poate deduce.

BRUNO: Deci o filozofie care este întemeiată pe o asemenea știință nu reprezintă cu desăvîrșire întruchiparea conștiinței comune și nu îi este în întregime corespunzătoare, fără ca astfel să fie în cea mai mică măsură filozofie?

LUCIAN: Absolut sigur.

BRUNO: Acel idealism care, după ce și-a pierdut unitatea absolută, pune în locul punctului de in-diferență absolut drept principiu punctul de in-diferență relativ al subordonării existenței față de gîndire și al finitului și eternului față de infinit va fi în mod necesar opus realismului?

LUCIAN: Inevitabil, dacă realismul se întemeiază pe esența Absolutului, iar idealismul poate fi identificat numai cu cunoașterea absolută.

BRUNO: Tocmai de aceea are un astfel de idealism ca principiu nu idealul în sine ci numai idealul care apare?

LUCIAN: În mod necesar, căci altfel el s-ar putea vedea în afara oricărei opoziții cu realismul.

BRUNO: Însă subiectul-obiect pur, acea cunoaștere absolută, eul absolut, forma tuturor formelor este în schimb fiul Absolutului, etern identic cu Absolutul și nu se deosebește de esența acestuia, ci este unul cu el. Cine îl are pe acesta îl are și pe Tatăl și numai prin el se ajunge la acesta și învățătura despre el este aceeași cu cea despre Tatăl.

A înțelege in-diferența Absolutului, faptul că în ceea ce privește Absolutul ideea este substanța, realul pur și simplu, că forma este și esența iar esența și forma, că nici unul nu poate fi separat de celălalt, că fiecare nu este doar imaginea identică a celuilalt ci celălalt însuși — a cunoaște această in-diferență înseamnă a cunoaște centrul de greutate absolut și, totodată, acel

metal originar al adevărului, a cărui materie intră în aliaj cu toate adevărurile individuale și fără de care nimic nu poate fi adevărat.

Acest centru de greutate este același în idealism și realism și dacă amîndouă sînt opuse unul altuia, atunci, fie într-unul fie în amîndouă, lipsesc cunoașterea sau reprezentarea lui perfectă.

În ceea ce privește forma științei și cerința ca, dezvoltînd în întregime sîmburele consistent, să se perfecționeze acele principii într-o armonie perfectă cu alcătuirea universului a cărui amprentă fidelă filozofia trebuie să fie — nu putem prescrie pentru acest scop nici o regulă mai bună, nici pentru noi înșine nici pentru alții, pe care s-o avem permanent în fața ochilor, decît *cea pe care anterior un filozof a lăsat-o moștenire cu cuvintele*******: pentru a pătrunde în cele mai adînci secrete ale naturii, trebuie să cercetăm fără oboseală granițele extreme opuse și care se contrazic ale lucrurilor; a găsi punctul de unire nu este cel mai mare lucru, ci a dezvolta din acesta și opusul său; acesta este secretul propriu-zis și cel mai adînc al artei filozofării.

Numai urmînd această regulă vom înțelege mai întîi felul în care din interiorul absolutei identități a esenței și formei izvorăsc finitul și infinitul deopotrivă, că unul este cu necesitate și în eternitate în celălalt și cum acea lumină simplă, care provine din Absolut și este chiar acesta însuși, apare separat în diferență și in-diferență, finit și infinit, vom determina precis modul de separare și de unire pentru fiecare punct al universului; aceasta trebuie s-o urmăm pînă unde acel punct de unire absolut apare separat în două puncte relative, și într-unul recunoaștem izvorul lumii reale și naturale, iar în celălalt al lumii ideale și divine, astfel că într-una

sărbătorim, într-adevăr, devenirea în om a Dumnezeului etern, în cealaltă necesara devenire în Dumnezeu a omului și, mișcîndu-ne pe această scară spirituală în sus și în jos, liber și fără nici un obstacol, ba vedem, coborînd, ca separată unitatea principiului divin și natural, ba, urcînd, din nou totul topindu-se în Unul, natura în Dumnezeu iar Dumnezeu în natură.

Apoi, după ce am ajuns pe această înălțime și am intuit lumina armonioasă a acestei cunoașteri minunate și am cunoscut, totodată, această cunoaștere ca reală în esența divină, numai atunci ni se va permite să vedem frumosul în strălucirea sa cea mai înaltă fără ca să fim orbiți de contemplarea sa și să trăim în comunitate fericită cu toți zeii. Vom înțelege atunci sufletul regesc al lui Jupiter; a sa este puterea; sub el se află însă principiul formator și cel lipsit de formă și pe amîndouă, în adîncimea prăpastiei, un zeu subpămîntean le leagă din nou: el însă locuiește în eterul inaccesibil. Nici soarta universului nu rămîne ascunsă pentru noi, retragerea principiului divin din lume, și nici faptul că materia unită cu forma se supune necesității rigide; nici reprezentările cu privire la soarta și moartea unei divinități, suferințele lui Osiris, moartea lui Adonis, care sînt date în toate misterele, nu vor mai fi întunecate. Înainte de toate însă, ochii noștri vor fi îndreptați către zeii cei de sus și, participînd la existența lor cea mai fericită prin contemplare vom deveni, într-adevăr, cum se exprimau cei antici, desăvîrșiți; întrucît noi nu numai că scăpăm de moarte ci ca atare trăim în cercul măreț ca aceia care au resimțit sfințenia bunurilor nemuritoare. Iată, prieteni, că deja ne îndeamnă să pornim la drum noaptea care pogoară și lumina stelelor care scînteiază singuratic. Haidem, dară, să plecăm de aici.

ÎNSEMNĂRILE LUI SCHELLING

Despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor. Drept explicație preliminară servește următorul pasaj din *Timeu* de Platon (în Tim. p. 385) — Δύο αἰτίας εἶδη χρὴ διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται.[a)]

* p. 50 *și Sofocle... cu cuvintele...* Într-un fragment care s-a păstrat la Plutarh și poate fi găsit în Opp. Soph. ed. Brunk T. IV, p. 686.

** p. 62 *cum spune Socrate la Platon.* În pasajul din *Filebos*, p. 217.[b)]

*** p. 96 *Observă, deci, prietene, sensul legilor ce par să ne fie dezvăluite de o inteligență divină.* Cu aceasta mă gîndesc la legile kepleriene. Pentru a amenda caracterul lor speculativ, trebuie, mai înainte, să le curățăm de falsificările empirice și mecanice de mai tîrziu și să le recunoaștem în puritatea lor. Pentru aceasta ne putem bizui cu convingere pe strădaniile anterioare ale unui prieten: conținutul pozitiv al concepției exprimate aici, prin aceste legi, corespunde cu schema generală a construcției care domină în

această discuție; căci cele trei legi ale lui Kepler se comportă după această schemă, în general, ca in-diferența, diferența și totalitatea în care cele două își reconstruiesc unitatea; în felul acesta, cele trei legi exprimă, în mod desăvîrșit, organismul-rațiune în întregimea sa, alcătuind un sistem în sine. Pentru un timp, aceasta poate fi steaua călăuzitoare pentru toți aceia care vor să înțeleagă dialogurile lui Bruno, dar nu sînt dispuși să aștepte explicațiile ulterioare care vor fi date în altă parte.

**** p. 145 *Cît privește soarta acelei doctrine...* Cunoscătorilor abia dacă mai este nevoie să le amintim că expunerea care urmează ne apropie cel mai mult de modul special în care Giordano Bruno a înfățișat doctrina despre univers, mai ales în conformitate cu acel extras, plin de spirit, din opera sa *Despre cauză, principiu și unitate*, pe care l-a dat Jacobi, ca o anexă la *Scrisori despre doctrina lui Spinoza*.

În afară de faptul că Bruno explică drept identice sufletul și forma unui lucru (op. cit. p. 269) și, în felul acesta, îi este imposibil să găsească punctul cel mai înalt al in-diferenței dintre materie și formă, în timp ce, dimpotrivă, Alexander afirmă că în formă sufletul însuși nu este decît contrariul Unului și, în felul acesta, îl subordonează formei, următoarele pasaje din Bruno pot fi considerate a confirma sau a fi paralele cu expunerea lui Alexander.[c)]

„Noi trebuie să deosebim forma întîmplătoare de forma necesară eternă și primă, care este forma și izvorul formelor."

„Cum sînt această formă primă generală și acea materie primă generală unite, de nedespărțit, diferite și

totuși numai o singură existență? Noi trebuie să căutăm dezlegarea acestei enigme" (pp. 282, 283.)

„Posibilitatea perfectă a existenței lucrurilor nu poate să preceadă și, la fel de puțin, să supraviețuiască existențelor reale. Dacă o posibilitate perfectă ar fi reală fără să fie dată existența reală, lucrurile ar fi create în ele însele și ar fi aici înainte ca ele să fie. Principiul prim și perfect, care cuprinde în sine toate lucrurile, poate fi totul și este totul. În el forța activă și potența, posibilitatea și realitatea sînt existența nedesfăcută și de nedesfăcut. Nu ca și celelalte lucruri care pot să fie și să nu fie, care pot fi determinate astfel sau altfel. Fiecare om este, în orice moment, ceea ce el poate să fie în acel moment, dar nu tot ceea ce ar putea să fie în general și conform cu substanța. Tot ceea ce există, ceea ce poate să existe este numai Unul, care cuprinde în existența sa toate celelalte existențe" (p. 284).

„Universul, natura necreată, este, de asemenea, tot ceea ce poate să fie în fapt și dintr-o singură dată, întrucît conține în sine întreaga materie împreună cu forma divină, netrecătoare a înfățișărilor sale schimbătoare; dar în dezvoltările sale moment cu moment, în părțile, în calitățile sale separate, în existențele sale particulare, în exterioritatea sa în general, el nu este totuși ceea ce este și ceea ce poate să fie, ci numai umbra imaginii principiului prim, în care forța activă și potența, posibilitatea și realitatea sînt unul și același lucru" pp. 285 ș. urm.

„Noi nu avem ochi nici pentru înălțimea acestei lumini și nici pentru adîncimea acestei prăpăstii, despre care cărțile sfinte, unind cele două limite extreme, ne

spun cu măreție: *Tenebrae non obscurabantur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus*" (p. 278).

„Să ne ferim a amesteca cumva această materie de ordin secundar care singură este subiectul lucrurilor naturale și trecătoare cu cea care este comună atît lumii sensibile cît și lumii suprasensibile" (p. 287).

„Această materie, care se află la temelia lucrurilor corporale și necorporale, este o ființă multiplă, întrucît închide în sine mulțimea formelor, dar, considerată în sine, este absolut simplă și indivizibilă. Căci ceea ce este totul nu poate fi nimic în mod special. Mărturisesc că nu este ușor de înțeles pentru oricine cum ceva poate să aibă toate calitățile și nici una, cum poate fi formă tot ceea ce există fără ca el însuși să aibă o formă, dar înțelepților le este cunoscut principiul: *non potest esse idem totum et aliquid*" (p. 290).

***** p. 153 *Nu pe nedrept, prietene...* Deși, pe de o parte, Anselmo este legat de intelectualismul leibnizian, pare, pe de altă parte, să restrîngă această doctrină, în prelegerile sale, la prima sa mărginire, aceea că pornește din conceptul de morală; totuși se naște concomitent întrebarea dacă această doctrină nu este într-adevăr interpretată aici într-un sens mai înalt, și dacă nu cumva în dezlînarea și lipsa ei de formă, pe care o face necesară această primă mărginire, nu a răzbit cîte o exprimare a adevăratei filozofii cu claritatea pe care o întîlnim de atîtea ori în discursul lui Anselmo, ca de exemplu faptul că numai reprezentările inadecvate lasă ca lucrurile să se vadă în afara lui Dumnezeu. Această întrebare este cu atît mai naturală cu cît, în general, *chiar în zilele noastre*, doctrina lui Leibniz în princi-

palele sale puncte, ca armonia prestabilită (care se referă la relația dintre trup și suflet), legătura monadelor cu Dumnezeu, ș.a., rămîne total neînțeleasă chiar și pentru aceia care se recunosc drept adepții lui sau vor să întoarcă filozofia iar la el; cu toate acestea nu se poate găsi în discursul lui Anselmo ceva care să nu poată fi ilustrat, într-adevăr, cu pasaje din Leibniz, fără a fi necesară căutarea unui mijloc de refugiu prin această referire la spiritul intelectualismului său. Se pot face referiri la mai multe afirmații în ceea ce privește, de exemplu, existența unităților în Dumnezeu sau la faptul că, potrivit reprezentărilor raționale sau adevărate, totul s-ar afla în Dumnezeu; aceste afirmații sînt de găsit, în parte, în *Nouveaux essais*, în parte, într-un adaos la acestea privind teorema lui Mallebranche că *noi vedem toate lucrurile în Dumnezeu.*

****** p. 168 *cea pe care anterior un filozof a lăsat-o moștenire cu cuvintele*: Acesta este, de asemenea, Giordano Bruno ale cărui cuvinte (din extrasul amintit deja, p. 303), citate aici, le putem considera ca simbolul adevăratei filozofii.

OBSERVAȚII LA ÎNSEMNĂRILE LUI SCHELLING

a) Textul platonician citat de Schelling se află în *Timeu* (68e) — „Rezultă de aici că trebuie să distingem două feluri de cauze, unele ținînd de necesar, altele de divin. Divinul trebuie să-l căutăm în toate cîte sînt, năzuind să dobîndim în viață atîta fericire cît poate natura noastră să cuprindă." (trad. Petru Creția și Cătălin Partenie, Platon, *Opere*, Editura științifică, București, 1993, vol. VII, p. 188).

b) Textul platonician la care face aluzie Schelling se află în *Filebos* (16 c–17a): „Este vorba precum mie cel puțin mi se înfățișează, de un dar zeiesc pentru oameni. El a fost zvîrlit din sălașul zeilor prin mijlocirea vreunui Prometeu laolaltă cu un foc de măreață strălucire. Iar cei vechi, fiind mai vrednici și locuind mai aproape de zei decît noi, au transmis această revelație, anume că cele considerate a exista de-a pururea constau din unu și din multiplicitate și că ele posedă limita și nelimitatul crescute prin fire laolaltă în ele. Astfel fiind rostuite aceste entități, trebuie deci ca noi să stabilim și să căutăm de fiecare dată o singură Idee în legătură cu orice — căci o vom afla acolo șezînd; iar dacă o înțelegem, să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sînt cumva două sau, dacă este cazul — trei, ori alt număr și la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, pînă ce unul de la început ar fi văzut nu doar ca unu, ca multiplicitate și ca nelimitat, ci și ca o mulțime determinată numeric. Iar Ideea

nelimitatului nu trebuie raportată la multitudine, pînă ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini situat între nelimitat şi unu. De abia atunci, după ce fiecare unu a fost aşezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace. Iar zeii, cum spuneam, ne-au lăsat în acest fel, prin tradiţie, să cercetăm, să învăţăm noi înşine şi să-i învăţăm şi pe alţii în acest fel. Dar «înţelepţii» de azi îl obţin pe unu oricînd s-ar brodi, ba mai pripit, ba mai alene decît se cade. Iar după unu, obţin de îndată nelimitatul, pe cîtă vreme intermediarele le scapă; ci, prin aceasta chiar, se face deosebirea dintre felul dialectic şi sfada curată, în chipul în care cuvîntăm unii cu alţii." (Platon, *Opere*, Editura ştiinţifică, Trad. Andrei Cornea, Bucureşti, 1993, vol. VII, p. 28.)

c) Panteismul pătrunde în Iluminismul german legat de numele lui Spinoza (1632–1677) şi, o dată cu el, este chemat în actualitatea filozofică a vremii şi Giordano Bruno (1548–1600). În trezirea interesului pentru Spinoza un rol de seamă l-a avut Jacobi (1743–1819) prin lucrarea sa *Über die Lehre des Spinoza (Despre doctrina lui Spinoza)*, 1775. În această lucrare el dă extrase amănunţite din dialogul lui Bruno, *Della causa, principio ed uno (Despre cauză, principiu şi unitate)*, 1584. Prin aceste extrase, Jacobi l-a influenţat şi pe Schelling: fragmentele citate de Schelling din Jacobi nu redau, întotdeauna, cu exactitate originalul lui Bruno. Am încercat să identificăm aceste texte, în unica traducere autorizată în româneşte, pînă acum, a dialogului lui Bruno *Despre cauză, principiu şi unitate* (Societatea Română de filozofie, Bucureşti, f. a., trad. Ioana Anin.)

Textul lui Bruno, de la p. 269 a lucrării lui Jacobi, la care se referă Schelling este — „Teofil — Nolanul afirmă aceasta: că există o inteligenţă care dă fiecărui lucru esenţa şi pe care pitagoricienii şi Timeu o numesc dătătoare de forme; că există un suflet şi un principiu formal care plăsmuieşte şi care dă forma fiecărui lucru şi pe care aceiaşi îl numesc izvor al formelor; că există o materie din care se face şi capătă

formă fiecare lucru şi pe care toţi o numesc receptacol al formelor." Textul se află la p. 98, ediţia românească.

Problema relaţiei materie-formă este discutată în opera lui Bruno în dialogul al III-lea (pp. 95–99, ediţia românească). Mai semnificativ este pasajul următor, la care pare a fi trimis şi Schelling: „Dic(son) — Vedem că toate formele naturale se desfac din materie şi se întorc din nou în materie; de unde se pare, într-adevăr, că nici un lucru nu este constant, stabil, veşnic şi demn de a fi socotit principiu, afară de materie. Pe lîngă aceasta, formele nu au existenţă fără materie, în ea se nasc şi în ea pier; din sînul ei ies şi în ea sînt din nou primite; de aceea, materia care rămîne întotdeauna aceeaşi şi întotdeauna fecundă trebuie să aibă principala prerogativă de a fi recunoscută drept singurul principiu substanţial, adică drept ceea ce este în ceea ce rămîne întotdeauna; iar formele toate împreună trebuie înţelese numai ca determinări felurite ale materiei, care vin şi se duc, care încetează de a fi şi se reînnoiesc; de aceea nu toate pot fi recunoscute drept principii" (p. 98, ediţia românească). În continuare, „Teo(fil) — De aici se poate conchide tot în ciuda lor că afară de forma accidentală exterioară şi materială, nimic nu se nimiceşte şi nu-şi pierde existenţa. De aceea, atît Materia cît şi Forma substanţială a fiecărui lucru din natură, adică Sufletul, nu se pot nimici şi nu-şi pierd niciodată existenţa. În întregime şi pretutindeni" (p. 95, ediţia românească) şi, de asemenea: „Teo(fil) — Acestea se găsesc însă între principiile de individuare şi produc particularitatea, deoarece materia nu se strînge între marginile unui lucru particular decît prin mijlocirea unei forme; şi întrucît această formă este principiu constitutiv al unei substanţe, ei afirmă că este substanţială, dar pe urmă nu pot s-o arate în existenţa ei reală în natură decît ca accidentală" (p. 97, ediţia românească).

Textul citat de Schelling de la p. 284 a lucrării lui Jacobi este: „Deoarece posibilitatea absolută prin care lucrurile care sînt în act pot de asemenea să fie actul nu precede actuali-

tatea, nici nu o urmează. Mai mult, posibilitatea existenței coexistă cu existența actuală și nu o precede; deoarece dacă ceea ce poate să fie ar putea singur să treacă în act, atunci ar fi înainte de a fi fost făcut. Contemplă acum principiul prim și desăvîrșit care este tot ce poate fi și care nu ar fi totul dacă nu ar putea să fie totul; în el așadar actul și potența sînt unul și același lucru. Nu se întîmplă tot astfel în celelalte lucruri care, deși sînt ceea ce pot să fie, ar putea totuși să nu fie și ar putea desigur să fie altceva sau să fie în alt fel ceea ce sînt; deoarece nici un alt lucru nu este ceea ce poate să fie. Omul este ceea ce poate să fie, dar nu este tot ceea ce poate să fie. [Piatra nu este ce poate să fie, deoarece nu este var, nu este lut, nu este praf, nu este iarbă.] Acela care este tot ceea ce poate să fie este unul, este cel care în existența sa cuprinde fiecare existență. [El este tot ceea ce există și poate să fie orice alt lucru care este și care poate să fie.] (Textul se află la pp. 105–106 ale traducerii românești.)

Textul citat de Schelling de la p. 285 din Jacobi este: „Universul, care este chipul măreț, imaginea cea mare și natura una născută este și el tot ceea ce poate să fie întrucît speciile și membrele principale rămîn aceleași în ele însele și întrucît ele cuprind întreaga materie căreia nu i se adaugă nimic și din care nimic nu se scoate, care are toate formele și nu are nici o formă unică; dar în înseși aceste diferențe, în aceste moduri, în aceste proprietăți și în acești indivizi, el nu este totuși tot ceea ce poate să fie; de aceea, el nu este altceva decît o umbră a realității actuale prime și a primei potențe și în el potența și actul nu sînt prin urmare absolut același lucru, deoarece nici una din părțile lui nu este tot ceea ce poate să fie." (Textul se află la p. 107 a traducerii românești.)

Cele două texte citate de Schelling de la p. 287 din Jacobi sînt: „Dic(son) — Nu există așadar nici un ochiu care să se poată apropia sau care să poată pătrunde pînă la această prăpastie cea mai adîncă." „Teo(fil) — Coincidența acestui act cu potența absolută a fost foarte limpede arătată de spiri-

tul divin atunci cînd a spus: «Tenebrae non obscurabantur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius.»" (Textul se află la p. 111 a ediției românești. Versetul biblic este din Psalmul 138, v. 12: „Dar întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca și ziua va lumina. Cum este întunericul ei, așa este și lumina ei" (*Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982). Celălalt text se află tot la p. 111 a ediției românești; „Teo(fil) — Ei au preamărit peste măsură esența materiei și au produs, prin aceasta, indignarea unora dintre teologi. S-a întîmplat astfel să fie pentru că nu s-au exprimat bine; fie pentru că ceilalți nu i-au înțeles în întregime; întrucît, hrăniți numai cu sentimentele lui Aristotel, aceștia din urmă iau materia întotdeauna în înțelesul de substrat al lucrurilor naturale; și nu se gîndesc că materia este astfel pentru ceilalți — adică pentru cel dintîi — încît este comună lumii inteligibile și celei sensibile, după cum spun ei dînd cuvîntului materie un înțeles echivoc bazat pe analogia cu adevăratul său înțeles."

În sfîrșit, textul de la p. 290 din Jacobi, la care face Schelling trimitere, se găsește la p. 132 a ediției românești: „Teo(fil) — Așa este; deoarece forma care cuprinde toate calitățile nu este ea însăși nici una dintre acestea; ceea ce cuprinde toate formele nu are nici una dintre ele; ceea ce cuprinde toată existența sensibilă nu poate fi, tocmai de aceea, perceput. Este în sens mai înalt indivizibil ceea ce cuprinde toată existența naturală; este astfel în sens mai înalt ceea ce cuprinde toată existența intelectuală; și este indivizibil în sensul cel mai înalt ceea ce cuprinde toată existența ce poate să existe. Dic(son) — Afirm că există, asemenea acestei scări a existenței, și o scară a putinței existenței? și afirm că, așa cum merge înălțîndu-se esența formală, tot astfel se înalță esența materială? Teo — Desigur. Dics — Adînc și înalt concepi așadar această definiție a materiei și a putinței. Teo — Într-adevăr. Dics — Dar acest adevăr nu va putea fi înțeles

de toți, deoarece este oricum greu de conceput cum se poate ceva să aibă toate felurile de dimensiuni și nici una dintre ele, cum poate să aibă toată existența formală și totuși să nu aibă nici o formă? Teo — Dumneata înțelegi în ce fel este cu putință aceasta? Dics — Cred că da; deoarece înțeleg bine că, întrucît este totul, actul nu trebuie să fie ceva anumit. Pol(iimniu) — «Non potest esse idem totum et aliquid; ego quoque illud capio» (Același lucru nu poate fi deodată totul și ceva deosebit: chiar și eu pricep aceasta)."

Note

1. Egida este scutul zeiței Atena.

2. Noțiunea de intelect arhetipal *(intellectus archetypus)* își are originea în Kant. În § 77 din *Critica facultății de judecare*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, trad. Vasile Dem Zamfirescu și Al. Surdu) se spune: „În același timp înțelegem astfel de ce în știința naturii nu sîntem încă mulțumiți cu explicarea produselor naturii prin cauzalitate finală. Aceasta, deoarece vrem să apreciem producerea naturii numai în funcție de facultatea noastră de a judeca, adică în conformitate cu facultatea de judecare reflexivă și nu cu obiectele însele pentru folosul facultății de judecare determinative. În acest caz, ar fi cu totul inutil să mai demonstrăm că este posibil un astfel de *intellectus archetypus*, dar trebuie dovedit că opoziția lui față de intelectul nostru discursiv, care are nevoie de imagini *(intellectus ectypus)*, precum și contingența alcătuirii lui specifice ne conduc la acea idee (a unui *intellectus archetypus*) lipsită de orice contradicție" (p. 304). Termenul desemnează natura intelectului divin care trebuie gîndit ca eliberat de distincția dintre concept și intuiție proprie condiției de finitudine a omului. Un asemenea intelect procedează intuitiv, adică temeiul lucrurilor se află în intuiția sa; intuiția unui obiect este dată prin însuși faptul conceptului său, altfel zis, obiectul este creat prin chiar actul gîndirii sale. Pentru Kant, intelectul arhetipal nu constituie decît o idee regulativă, un punct de vedere la care cunoașterea omenească finită nu poate accede; la Schelling el devine un mod de cunoaștere ce poate fi realmente atins dacă omul vrea să cunoască lucrurile așa cum sînt

ele în Absolut, adică înaintea oricărei distincții dintre obiect și conceptul său. Prin arhetipuri se înțeleg ideile eterne care constituie particularizări ale Absolutului ale cărui reflectări sînt lucrurile; situate în Absolut, ele realizează unitatea conceptului cu obiectul său, în timp ce în fenomene sau reflectări conceptele sînt distincte de obiectele lor.

3. Această distincție operată între timp și eternitate este scoasă din Spinoza; despre un adevăr care este independent față de timp se poate afirma nu doar că el contează ca atare pentru orice timp, dar și că el este fără nici un raport cu timpul.

4. Schelling preia aici distincția operată de Spinoza între *natura naturata* și *natura naturans*, de origine neoplatonică, dar avînd încă din secolul al XIII-lea semnificația pe care i-o dă aici Spinoza. „Chiar și din cele spuse pînă acum cred că reiese că prin natura naturantă trebuie să înțelegem ceea ce este în sine și se concepe prin sine, adică acele atribute ale substanței care exprimă o esență eternă și infinită, adică pe Dumnezeu (după cor. I al prop. XIV și cor. II al prop. XVII) întrucît este considerat cauza liberă. În schimb, prin natura naturată înțelegem tot ceea ce derivă din necesitatea naturii lui Dumnezeu sau din fiecare din atributele lui, adică toate modurile atributelor lui Dumnezeu, întrucît sînt privite ca lucruri care sînt în Dumnezeu și care nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără Dumnezeu" (*Etica* — I, prop. XXIX, Notă, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 33, trad. Al. Posescu).

În pasajul 46e–48e din *Timeu* Platon distinge între cauza rațională, care creează forma cea mai bună, și cauza mecanică, numită „cauza rătăcitoare".

5. *Epistola către Romani a Sfîntului Apostol Petru*, 8; 19–20. În continuare textul primește un accent neoplatonician, deși Schelling a început să-l citească pe Plotin în 1804, iar pe Proclus în 1820. Acest pasaj trebuie situat, mai degrabă, în apropierea descrierii pe care Socrate o face în *Fedon* (109e–110a) pămîntului și cerului adevărat. Imaginea Fiului pentru a desemna lumea sau inteligența este de proveniență platoniciană (*Timeu* — 92a). Jacobi, lector al lui Spinoza, a asimilat, de asemenea, *natura naturans* cu Tatăl și *natura naturata* cu Fiul. Amestecul de teme

platoniciene, creştine, spinoziste stă în deplin acord cu spiritul sincretic al dialogului.

6. Anselmo face aluzie la pasajul din *Fedru* (249c–251a), în care Platon se referă la mistere şi la iniţiaţi. „Iar omul care ştie să se folosească de acest soi de amintiri, dovedindu-se desăvîrşit iniţiat în tainele desăvîrşite, e singurul în stare să devină cu adevărat desăvîrşit. Însă, în timp ce el trăieşte desprins de toate cîte-s poftite de omeneasca rîvnă, nestăruind decît în preajma a ceea ce-i divin, cei mulţi, fără să înţeleagă că el e locuit de-un zeu, găsesc cu cale să îl mustre şi-l judecă precum pe un smintit" (*Fedru* — 249c–d, în Platon, *Opere*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, vol. IV, trad. Gabriel Liiceanu).

7. Ideea centrală susţinută de filozofia identităţii este aceea că totul, chiar şi cele temporale, poartă în sine reflectarea identităţii absolute ale cărei imagini sînt. Schelling pare a fi inspirat de pasajul din 78a–79c din *Fedon*.

8. Pornind de la Blumenbach, adept al tezei epigenetice, se consideră că acelaşi proces de organizare este prezent în toate fiinţele vii. Acest punct de vedere este preluat de Kant în *Critica facultăţii de judecare*. Schelling o va extinde la întregul univers, în măsura în care consideră că acesta constituie o fiinţă uriaşă, adoptînd teza pe care Kant a condamnat-o sub numele de hilozoism. S-ar părea că, vorbind de arhetipuri, Schelling ar trece de partea tezei opuse, a preformaţionismului, dar nu este aşa. Arhetipul nu este, la el, un germene cu adevărat prezent în realităţile empirice, ci o tendinţă productivă, acţionînd întotdeauna în acelaşi fel şi urmărind realizarea unei structuri absolute care nu există nicăieri ca atare, fiecare organizare fiind doar o aproximare a sa. La acea dată, această ipoteză părea suficient de confirmată de filozofia comparată: în lipsa continuităţii de negăsit a formelor, Schelling se sprijină pe continuitatea funcţiilor organice arătată de Kielmeyer (*Discours sur le developpement progressif des forces organiques dans la série des organisations* — 1793).

9. Relaţia dublă dintre frumos şi artistul creator este explicată mai clar în *Sistemul idealismului transcendental* (*Schellings Werke*, II, pp. 620–624) prin relaţia dialectică dintre o tendinţă conştientă şi una inconştientă, prezente amîndouă în sufletul artistului: existenţa frumosului în individ, considerat în mod absolut, cores-

punde existenței sale privită ca tendință inconștientă a geniului. Regăsim aici teza platoniciană privitor la inspirația poetică, dezvoltată în *Ion*, căreia i se refuză caracterul de cunoaștere adevărată: între poezie și filozofie există aceeași diferență ca între exoteric (care arată ideile în lucruri) și ezoteric (care le arată în ele însele).

10. Potrivit cu concepția pe care Schelling a îmbrățișat-o încă de mai înainte, marile opoziții metafizice conștient-inconștient, ideal-real, subiectiv-obiectiv ajung la cea mai deplină unitate posibilă în cadrul manifestărilor artei. Aceasta pe motivul unei anumite ambiguități a artistului în actul creației, cînd el se clatină între polii opuși ai conștientului și inconștientului. Creația artistică reprezintă un proces, pe de o parte, conștient, în care artistul știe ce urmărește, angajîndu-se în munca sa în deplină cunoștință de cauză a scopului dorit, pe de altă parte, constituie un proces inconștient, întrucît artistul nu poate da seama nici de ceea ce face și nici de cum o face, aflîndu-se sub incidența unor puteri superioare străine de el, dar care acționează prin el. Fiind instrumentul unei puteri superioare, artistul nu-și poate transmite mai departe arta sa, ea nu poate fi nici predată și nici învățată, adevăratul artist, geniul creator, fiind un însingurat ce nu-și poate perpetua taina artei sale unor discipoli, drept care ea se stinge o dată cu el însuși. La fel și cu opera de artă ca produs al efortului creației artistice. Contemplarea operelor de artă produce o satisfacție nesfîrșită ce se însoțește cu sentimentul unei perfecțiuni în care idealul și realul se întîlnesc într-o desăvîrșită corespondență, idealul înfăptuindu-se perfect în real; prin aceasta, opera de artă trezește impresia unui întreg intangibil și inalterabil, din care nu se poate scoate și în care nu se poate pune nimic. Această împrejurare însă nu se poate desluși într-o explicație conștientă, ea fiind resimțită de către contemplatorul operei de artă mai degrabă ca o dezvăluire a unor mistere și secrete superioare la care acesta participă.

În *Bruno...* Schelling păstrează în continuare această concepție a creației artistice și a operei de artă dar într-o altă încadrare filozofică. În operele artistice unitatea marilor opoziții metafizice realizată într-o formă infinită în ideile divine se întrupează doar într-un mod finit, limitat. Este de reținut că cunoaș-

terea acestei unități superioare în plan filozofic este concepută într-un fel mai mult iraționalist, ca un proces de creație și asimilație a operelor artei.

11. În *Scrisori filozofice cu privire la dogmatism și criticism* (1795), Schelling afirmă: „Natura însăși a pus granițe acestei comunicabilități, pentru păstrarea aprecierii unei filozofii care prin ea însăși este ezoterică pentru că nu poate fi nici împărtășită și nici învățată..." (*Schellings Werke*, I, 265). Ideea ezoterismului filozofiei va fi atacată cu putere de Hegel în Prefața la *Fenomenologia spiritului.*

12. Aluzie la mitul platonician al reminiscenței (anamnesis): *Menon* (81a–85b); *Fedon* (75a–76b); *Fedru* (249b–c).

13. Formula identității absolute ca identitate a ei înseși cu contrariul ei sau identitate a identității și nonidentității a fost dată pentru prima oară de Hegel în lucrarea sa *Deosebirea dintre sistemul filozofic al lui Fichte și sistemul filozofic al lui Schelling* (1801). Schelling preferă aici formula lui Hegel celei pe care a dat-o el însuși în *Expunerea sistemului meu filozofic* (1801) („absolută indiferență", „indiferență cantitativă"), luînd în considerare, probabil, aversiunea lui Hegel față de întrebuințarea conceptelor cantitative și matematice în definirea Absolutului.

14. Prin opoziția dintre diferență și in-diferență Schelling exprimă acea problemă a dialecticii pe care Hegel o va formula prin ideea unității contrariilor. Diferența dintre cei doi vizează nu doar forma de expresie, ci privește însuși conținutul de gîndire; la Schelling, este vorba de o totală suprimare, o dizolvare in-diferentă a contrariilor în absolut, în timp ce Hegel vorbește de suprimarea și păstrarea, de depășirea dialectică *(Aufheben)* a contrariilor (teză-antiteză) în unitatea superioară lor (sinteză).

Pentru ca din ea să se desfacă bogăția de conținut a realității, totala in-diferență a subiectului și obiectului, a infinitului și finitului trebuie să se diferențieze. În sînul Absolutului, adică în sine, subiectul și obiectul, infinitul și finitul nu pot intra într-o relație de diferență, de aceea deosebirile dintre ele nu pot fi de natură calitativă: tot ceea ce există este numai identitatea subiectului cu obiectul. Diferențierea privește doar abaterile cantitative în favoarea uneia sau alteia dintre ele, faptul că este prepon-

derentă fie latura subiectivă fie cea obiectivă și măsura în care una sau alta este dominantă.

În *Bruno...*, corespunzător ficțiunii literare a dialogului, Schelling se străduiește să ocolească termenii filozofici tehnici pe care chiar el i-a introdus. De aceea în locul expresiei de „diferență cantitativă", general întrebuințată de altfel, preferă formula „opoziția relativă a finitului cu infinitul". Dar el nu manifestă consecvență în aceasta și va recădea mereu în limbajul propriu al sistemului său.

Fondul comun al tuturor lucrurilor care asigură, totodată, și unitatea lor este dat de prezența în ele a principiului absolut conceput ca identitate perfectă a subiectului cu obiectul. Această unitate organică nu poate fi distrusă pe nici o treaptă a existenței, dar pe fiecare dintre acestea preponderența aparține unui pol sau altuia, iar în această situație diferența calitativă, care se poate constata între fenomenele realității, se explică prin raporturile cantitative diferite în favoarea unuia dintre cei doi poli. Astfel, în natură predomină polul obiectiv, în timp ce în spirit polul subiectiv. Lucrurile pot fi exprimate sub forma unei formule: fie A+B, formula ce exprimă Absolutul, în care A desemnează subiectul iar B obiectul; în acest sens desemnăm natura prin A = +B iar spiritul prin +A = B, semnul + indicînd preponderența (Vezi *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), § 45–46 în *Schellings Werke*, III, pp. 32–34).

15. Prin „reflexii" Schelling înțelege aici „cópii" sau „imagini". Duplicitatea termenului exprimă cu claritate ideea că diversitatea fenomenelor individuale apare în cunoașterea pur intelectuală, în reflexie, ca urmare a desfacerii unității absolute, a diferențierii acesteia.

16. Schelling face aici aluzie la concepția lui Fichte după care filozofia se înfățișează ca o „doctrină a științei". Fichte l-a acuzat pe Schelling în cursul polemicii lor că recade în dogmatismul filozofiei de dinainte de Kant, ocolind problema criticistă: Se poate cunoaște ceea ce afirmi? Cum se poate cunoaște ceea ce afirmi? Aici, Lucian se face, ca de obicei, ecoul ideilor lui Fichte.

17. O distincție tipică pentru gîndirea lui Schelling: idealul este gîndit, iar realul este intuit; conceptul constituie o unitate,

intuiția o diversitate; primul este infinit și general, a doua finită și particulară. În raport cu acestea, Absolutul reprezintă indiferența absolută a tuturor acestor opoziții; de aceea, modalitatea cunoașterii sale este dată de intuiția intelectuală în care unitatea și diversitatea, infinitul și finitul, generalul și particularul sînt de neseparat.

Prin intuiția intelectuală Kant înțelege facultatea eului de a se percepe pe sine așa cum este în realitate sau în sine; o astfel de facultate este însă considerată ca fiind imposibilă; cunoașterea omenească nu poate ajunge decît la fenomene și noi nu putem sesiza decît modul în care eul își apare lui însuși trecut prin grătarul formei apriorice a timpului sau a simțului intern. Pe urmele lui Kant, Fichte admite posibilitatea intuiției intelectuale, dar reținînd teza kantiană declară imposibilă sesizarea unui lucru în sine. În intuiția intelectuală, așa cum o înțelege Fichte, conștiința nu sesizează o existență ci un act, acela prin care, punîndu-se pe sine, își manifestă libertatea. Intuind propria sa activitate liberă, eul sesizează, în același timp, actul particular și finit în care se încarnează: astfel, în intuiția intelectuală, eul nu poate sesiza un infinit pur (activitatea liberă) ci un infinit în finit: infinitul libertății nu poate fi decît degajat prin abstracție din datul intuiției intelectuale, actul liber, particular și finit în care această libertate se realizează. În felul acesta este apărată ideea centrală a filozofiei critice, anume caracterul de nedepășit al finitudinii. O dată cu *Sistemul idealismului transcendental*, Schelling, care se limitase pînă atunci la cadrele fixate de Fichte, va recurge la intuiția intelectuală pentru a depăși acest cadru, făcînd astfel cu putință cunoașterea Absolutului: admițînd o facultate permanentă de a „sesiza universalul în particular", ea nu este suficientă pentru a stabili că noi putem prin aceasta depăși punctul de vedere al cunoașterii finite și ajunge la Absolut. Acesta este obiectul polemicii ce intervine, începînd de prin 1800, între Fichte și Schelling.

18. Esența constituie afirmarea identității, prin enunțarea legii identității A=A, în timp ce forma desemnează raportul dintre subiect și predicat, adică distincția dintre ele în cadrul identității; esența trebuie pusă în mod necesar, în formă, ceea ce constituie procesul in-formării *(Einbildung)*, cuvînt care, în

germană, desemnează, totodată, și imaginația. In-formarea va fi formarea unei imagini *(Bild)* ca o trecere de la model la copie; dialogul lui Schelling caută să demonstreze, în permanență, identitatea celor două procese. Echivalentul esenței în natură îl constituie greutatea ce dă coeziunea. Ideea dublului proces in-formare-imaginație *(Einbildungskraft)* se găsește la Paracelsus și J. Böhme, dar nu avem nici o dovadă că Schelling i-ar fi cunoscut înainte de 1802. Probabil că sugestia acestei analize vine de la Fichte care, pentru a explica trecerea de la un infinit potențial la un infinit actual, apelează la *Einbildungskraft*: Eul se definește originar, ca activitate infinită care, pentru a se pune ca subiect, trebuie să se separe de propria sa activitate ca substrat al acesteia. Numai după ce această diferență (a sa însăși de propria sa activitate) a fost pusă, eul trebuie să-și atribuie această activitate infinită și să reunească în sine ceea ce a separat, punînd-o ca propriul său predicat. Acest dublu proces este atribuit acelei *Einbildungskraft* (J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, ed. I.H. Fichte, Berlin 1845, vol. I, p. 215.)

19. Asemenea formulări de un animism atît de primitiv și barbar caracterizează nu atît filozofia naturii a lui Schelling, cît mai degrabă modul de expresie specific adoptat în dialogul *Bruno*... . În concordanță cu fundalul literar pe care se proiectează mersul gîndirii sale, Schelling dă o expresie metaforică, adesea mitologizantă, fanteziilor sale de filozofie a naturii, care, prin îndrăzneala caracterului lor speculativ, sînt oricum dificil de urmărit.

20. Parafrază a celebrei definiții a timpului din *Timeu* (37d–e): „Atunci s-a gîndit să facă, cumva, o copie mobilă a eternității și, în timp ce orînduia universul, a făcut după modelul eternității statornice în unicitatea sa o copie care veșnic se mișcă potrivit numărului — adică ceea ce noi am denumit timp" (*op. cit.)* Trimitere la *Timeu*, pasajul 50c–d. Referirile constante făcute la *Timeu* îl obligă pe Schelling ca în al său *Bruno*... să neglijeze aspecte esențiale ale propriei sale filozofii a naturii (electricitate, magnetism, chimism) în favoarea concepției astrale platoniciene (mișcarea sferelor cerești).

21. Aceste afirmații care consternează — ca de pildă aceasta că greutatea nu se divide în părți — nu sînt, desigur, pe deplin

arbitrare. În acest caz, Schelling nu trimite la caracteristicile, bine cunoscute din fizică, ale atracției maselor, la care se va referi, de altfel, în continuare, ci înfățișează însăși deducția spațiului plin fizic din filozofia speculativă a naturii, pe care o dezvoltă, mai pe larg, în alte opere ale sale de filozofie a naturii. Rezultatul acestei deducții îl constituie nu masa aceasta sau aceea ci totalitatea tuturor maselor, atracția reciprocă a maselor ca o conexiune universală a spațiului fizic plin.

22. Diversitatea fenomenală, cum am avut deja ocazia s-o observăm, se naște din abaterile cantitative în interiorul identității subiectului cu obiectul, a infinitului cu finitul. Aceste abateri stabilesc un echilibru pe diferitele trepte ale diferențierii cantitative și în felul acesta produc diferite grade. Orice asemenea echilibru nu poate fi decît relativ, iar gradele succesive sînt străbătute de tendința de a se apropia cît mai mult de deplina egalizare, de in-diferență; gradele aparțin, totdeauna, unei anumite linii evolutive. Pentru a desemna această dezvoltare graduală, Schelling recurge la termenul de potență. Termenul de potență desemnează, pe de o parte, caracterul deschis și neterminat al fiecărei gradații individuale, capacitatea de dezvoltare. Pe de altă parte, mai apropiat de germanul *Potenz, potenzieren*, desemnînd putere și ridicare la putere, exprimă faptul că gradele de dezvoltare se întemeiază pe diferențe cantitative. Așa se explică trimiterile reluate de atîtea ori privind ridicarea la putere.

23. Unul din cele mai obscure pasaje ale întregului dialog constă în caracterizarea diferitelor corpuri cerești și în desemnarea marilor regiuni ale universului, valabile și pentru sistemul solar în întregul său. În acest caz, Schelling nu ne oferă reconstrucția pe cale speculativă, de filozofie a naturii, a unor fapte de știință a naturii, general cunoscute și admise, ci procedează, la fel ca în cazul legilor lui Kepler, în mod independent și, am putea spune, arbitrar. Stabilirea și prezentarea ordinii corpurilor cerești se întemeiază pe faptul că în anumite situații introduce anumite corpuri cerești mai mici și probabil că se gîndește și la comete, fără să putem preciza la care exact. Cît privește cazul regiunilor cerești absolute, nu este clar nici dacă acestea sînt luate, într-adevăr, într-un sens astronomic sau numai cu o valoare de analogie ca și atunci cînd, venind vorba de cele patru

metale nobile (platină, aur, argint, aramă), fiecare dintre ele are drept corespondent o anumită regiune a cerului.

Platon în *Timeu* (40b) distinge între astre fixe și astre imobile. La Schelling cele două regiuni desemnează două tipuri de planete, cele mai dense și mai apropiate de soare (Mercur, Venus, Terra, Marte) care sînt mai puțin desăvîrșite, și cele mai puțin dense și mai îndepărtate de soare (Jupiter, Saturn, Uranus), care sînt cele mai desăvîrșite.

24. Ideea unui ax al universului poate fi derivată ca o consecință a legii a treia a lui Kepler, care stabilește că pentru orice planetă există un raport constant între cubul distanței sale mijlocii față de soare și pătratul perioadei sale orbitale. Aceasta îi oferă lui Schelling dovada că astrele formează un sistem coerent și nu un agregat.

25. Este vorba, din nou, de o simplificare în manieră poetică ce provine din modul de expresie propriu lui *Bruno*... . Alte afirmații ciudate se sprijină pe faptul că Schelling încearcă să pună mișcarea periodică a axei pămîntului, mai precis anumite fenomene meteorologice, în legătură cu schimbarea polilor magnetici ai pămîntului.

26. În întreg dialogul, Schelling preia doctrina lui Spinoza care examinează sufletul dintr-un dublu punct de vedere, pe de o parte, ca idee a corpului, adică exprimînd aceeași realitate ca și corpul dar într-un alt atribut și, pe de altă parte, unit cu conceptul său, adică ideea sa eternă în Dumnezeu (*Etica* — II, 20, 21).

27. Atac direct contra lui Fichte pentru care eul absolut nu poate fi gîndit decît ca un act și nu ca o existență.

28. Paralela aceasta între organism și opera de artă se găsește deja în *Sistemul idealismului transcendental* (*Schellings Werke*, II, p. 614).

29. Atac la adresa dualismului lui Kant și Fichte: unei filozofii care opunea natura și libertatea Schelling îi substituie, începînd cu *Sistemul idealismului transcendental*, o filozofie a istoriei în care unitatea lor este trăită ca destin.

30. Pentru Schelling, prototipul idealismului îl reprezintă Fichte și concepția sa; vorbind despre realism se referă, în primul rînd, la Spinoza.

Cuprins

Notă asupra ediției 5

Schelling și dialogul său *Bruno*... 7

Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor..... 31

Însemnările lui Schelling 170

Observații la însemnările lui Schelling..... 175

Note..... 181

Culegere și paginare HUMANITAS

TIPARUL EXECUTAT LA
INTERGRAPH
Bulevardul Păcii nr. 69 A sect 6.
București – România

Filozofie

Colecția φ

18

Separarea celor două lumi — a celei care exprimă în finit întreaga esență a Absolutului și a celei care o exprimă în infinit — este și cea dintre principiul divin și principiul natural al lucrurilor. Căci acesta apare ca pasiv, iar celălalt ca activ. Astfel, materia aparține, din cauza naturii ei pasive și receptive, principiului natural, pe cînd lumina pare a fi, datorită naturii ei creatoare și active, de esență divină.

SCHELLING

Ultimele apariții din această colecție:

8. Sf. Augustin *Solilocvii*
9. Ludwig Wittgenstein *Caietul albastru*
10. Martin Buber *Eu și Tu*
11. Platon *Phaidros*
12. Platon *Phaidon*
13. Sf. Augustin *De magistro*
14. Toma d'Aquino *De magistro*
15. Leibniz *Monadologia*
16. Aristotel *Categorii*
17. Ludwig Wittgenstein *Însemnări postume (1914–1951)*

Lei 3500

ISBN 973-28-0592-7